BIBLIOTECA
DI
FILOSOFIA e PEDAGOGIA

Ginna
A 114

DIRETTA DA

GUIDO VILLA
DELLA UNIVERSITÀ DI PAVIA

GIOVANNI VIDARI
DELLA UNIVERSITÀ DI TORINO

PAOLO DEUSSEN
Professore all'Università di Kiel

GLI ELEMENTI DELLA METAFISICA

Prima versione italiana (sulla quarta edizione tedesca)
con introduzione di LUIGI SUALI

FACCHI, EDITORE – MILANO
VIA DURINI, 18
1919

alifornia
rional
ity
Digitized by Google

Digitized by Google

GLI ELEMENTI DELLA METAFISICA

Digitized by Google

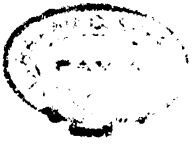
Digitized by Google

PAOLO DEUSSEN
Professore all' Università di Kiel

GLI ELEMENTI DELLA METAFISICA

Prima versione italiana (sulla quarta edizione tedesca)
con introduzione di **LUIGI SUALI**

PAVIA
MATTEI, SPERONI & C. - EDITORI
1912



Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

Che cosa sia e che cosa voglia essere il libro che qui appare per la prima volta in veste italiana, lo dicono le due prefazioni dell'Autore, in modo così chiaro e con tanta evidenza, che al traduttore nulla resterebbe da aggiungere. E per vero, io non oserei qui prevenire con le mie le parole del Deussen: se anche volessi riassumere l'opera e darne un'analisi preliminare, farei cosa del tutto superflua, perchè anche di questo si è presa cura l'Autore, nell'ottimo indice che precede il trattato. Il quale, anche in ciò che riguarda l'esteriorità, si rivela subito per quello che esso è veramente: un'opera lucidamente concepita e perfettamente architettata, fin nei più minuti particolari.

Pur tuttavia, credo non inutile esporre alcune considerazioni. Chi per natura sia predisposto allo squisito tormento dell'analisi, e provi il bisogno quasi direi organico, di porsi e di tentar di risolvere, solo per acquietare il proprio spirito che interroga, i grandi problemi che si usa chiamare filosofici; chi — e dovrebbero essere tutti coloro nei quali la carne non ha ucciso lo spirito — si raccoglie in sé per ascoltare la voce che parla in noi, e chiede, a quella che chiamerei rivelazione interiore, una risposta che lo soddisfi o una parola che lo plachi, — finisce sempre col formarsi un insieme di concetti, di giudizi, di idee, che può o conservare indefinitamente un carattere provvisorio, o divenire un sistema, a seconda delle circostanze. La lettura, lo studio, la meditazione delle opere dei grandi pensatori gli daranno nuovi argomenti per confermare

2032544
Digitized by Google

ciò che egli ha trovato per proprio conto e per rispondere a un proprio bisogno, o lo indurranno a modificare comunque si sia alcuna delle sue convinzioni; ma gli accadrà per certo più di una volta di trovare nelle loro parole espresso in modo chiaro un pensiero che egli intuiva confusamente in sè, ed esposte in forma compiuta molte di quelle idee di cui egli intravedeva solo i contorni; e sarà per lui una vera esultanza se gli sia dato trovare un libro in cui le verità fondamentali che, latenti in noi, si ritrovano sotto varia veste nei massimi sistemi, siano esposte in forma armonica, sceverate dalle contraddizioni, più apparenti che reali, dei sistemi stessi. Questo riconoscere il proprio pensiero nel pensiero di un altro, questo ritrovare in una costruzione organica tutte o parte delle proprie idee, è come una luce che rischiara d'un tratto il nostro interno e coordina e rinsalda e fa diventar quasi una professione di fede cosciente ciò che prima era una vaga intuizione: poichè è innegabile che certe verità, le quali sono in noi a nostra insaputa, quando la nostra meditazione le discopra, o la meditazione di un altro ce le additi, paiono, non formarsi ex novo, *ma esser sempre esistite nel nostro intimo, ed uscire alla luce, fuori da una nebbia che le nascondeva allo sguardo. " La natura delle cose.... è una e sempre uguale a se stessa: perciò anche la verità, non essendo che il riflesso dell'essere nella ragione umana, è necessariamente una e uguale per tutti „. — Così accadde a me per questo mirabile libro del Deussen, quando lo lessi per la prima volta, or sono molti anni: in più di un punto, mi sembrava che l'Autore divilluppasse dalle incertezze dell'espressione o desse forma precisa e positiva a ciò che vagamente sentivo e pensavo; mi pareva che egli, non già mi insegnasse una cosa nuova o mi comunicasse una dottrina sua, ma solo mi aprisse gli occhi per vedere in me ciò che egli scriveva nelle sue pagine. E la lettura fu una gioia e un conforto.*

Ma in esso parlano, insieme armonizzate, voci di sapienti diversi per tempo e per luogo. L'Autore riconosce che l'opera sua è, nella parte sostanziale, una sintesi dei sistemi del Kant e dello Schopenhauer, a cui rispondono, con un accordo che non può non colpire, le voci dei filosofi antichi: più di tutti, forse, di quelli dell'India. E questa fu un'altra ragione per cui il libro mi attrasse.

Digitized by Google

Poichè senza dubbio uno dei meriti maggiori del Deussen consiste nell' avere allargato l'orizzonte storico della sua trattazione a tutto un vasto dominio che era stato fin qui trascurato. Se si leggono le storie generali della filosofia, si vede che esse cominciano dalla Grecia, o tutt' al più si degnano di aggiungere qualche scarna e inesatta notizia dell' Oriente classico: dell' India, non una parola, o pochi cenni scialbi, monchi, inadeguati. Pare che il pensiero umano abbia avuto nascimento nella Grecia, e che fuori dell' Ellade non siano esistiti sistemi degni del nome di filosofici, nè speculazioni che meritino di essere oggetto della nostra conoscenza: eppure in nessun paese più che nell'India fu varia la produzione filosofica, acuto lo spirito di analisi, esuberante e fervida la meditazione. Ma le cause del fatto sono molte: qui, mi limito ad accennare due sole. Da una parte, la forza di una tradizione di più di due mila anni fa gravitare il pensiero occidentale intorno a idee di cui la continuità non si è mai interrotta; dall' altra, l' indologia è ben lungi dall' aver esaurito lo studio di tutto l' immenso campo della storia religiosa e filosofica dell' India, sicchè noi non abbiamo ancora nè una storia compiuta della filosofia indiana, nè un numero sufficiente di trattazioni monografiche per ognuno dei singoli sistemi. Ciò non ostante, i testi numerosi già pubblicati, le molte e in gran parte eccellenti traduzioni dei più importanti fra essi, e una quantità ormai ragguardevole di studi e di ricerche particolari, permettono di cogliere le grandi linee del suo svolgimento storico, senza contare che, per alcuni sistemi, possediamo delle esposizioni magistrali, che ne esauriscono la trattazione. E tuttavia, ben di raro accade di veder citati, anche nelle opere maggiori di storia della filosofia, i lavori del Garbe sul Sâmkhya o del Deussen sul Vedânta.

Anche per questo riguardo, il libro che qui è tradotto, ha la sua importanza. Le citazioni e i raffronti numerosi che esso contiene, le coincidenze e le consonanze spesso singolari fra il pensiero dell' India e il pensiero dell' occidente, che esso mette in luce, dovrebbero eccitare allo studio diretto dei testi e all' apprendimento della lingua in cui furono scritti. In un' età come la nostra, in cui ogni scienza cerca dovunque gli oggetti del proprio studio, ed accresce le proprie ricerche in estensione non meno che in profondità, non è più le-

Digitized by Google

cito che la storia della filosofia si tenga racchiusa entro limiti geografici che, nella loro ristrettezza, la condannano a un'ostinata unilateralità o ad un egocentrismo superbo. Oggi, che i confini dell'orbe non sono più segnati nè dalle colonne d'Ercole nè dalle vaghe pianure della Partia, tutto ciò che, oltre quei termini, e su più ampia e più varia parte di terra, visse nel passato o si agita nel presente, dev'essere conosciuto dalla scienza.

Ora il Deussen aveva tutti i requisiti per scrivere un libro nel quale alla speculazione indiana fosse fatto il posto che merita. Egli è non meno illustre come indianista che come filosofo. Il suo Sistema del Vedânta *è fondamentale, mirabile per lucidità di esposizione e per profondità di analisi; le sue traduzioni dei Vedântasûtra, delle Upanishad, e di alcuni dei testi filosofici del Mahâbhârata, rendono accessibili, a ogni studioso di buona volontà, la conoscenza di alcuni dei più ragguardevoli documenti in cui è depositata una parte del pensiero filosofico dell'India. Ma il suo titolo forse maggiore di benemereaza è la sua* Storia Universale della filosofia, *un'opera arditamente disegnata, nella quale alla filosofia indiana è fatta una larghissima parte: troppo larga, anzi, potrebbero pensare alcuni; ma non è male che, almeno una volta, un filosofo che non ha limitata la propria visuale all'orizzonte tradizionale, abbia scritto una storia della filosofia che comincia donde tutte dovrebbero cominciare. Da ciò deriva, che* Gli elementi della metafisica *acquistano un valore infinitamente più ragguardevole, per la vastità della sintesi, per la molteplicità della documentazione, e che un libro di simil natura può servire, non solo ai filosofi, ma anche agl'indianisti che vogliono studiare la filosofia dell'India. Certo, ad alcuni potrà non piacere che egli faccia sentire come ad ogni studioso si imponga ormai la necessità di comprendere nella storia della filosofia tutto un nuovo dominio: e saranno coloro i quali, o non si sentono la forza di sostenere la fatica necessaria per penetrare nel mondo che l'Autore ci discopre, o non vogliono credere o non sanno conoscere che fuori della Grecia e prima dei Greci gli uomini sapevano filosofare. E avrei dovuto aggiungere "senza i Greci", perchè poche filosofie, se non nessuna, furono così indipendenti, anzi, mi si passi la parola, così autoctone, come l'indiana.*

Digitized by Google

Tutto ciò ho detto per due ragioni.

La prima si è, di volermi giustificare per aver intrapresa, io che non professo filosofia, la traduzione di un' opera filosofica. Se a ciò m' indussi, fu appunto per dato e fatto dei miei studi, poichè, coltivando da molti anni l' indologia, e, di essa, il campo meraviglioso della religione e della filosofia, non potevo non sentirmi attratto da un libro che, mentre rientrava per qualche lato nell' ambito delle mie ricerche favorite, rispondeva mirabilmente a uno stato d' animo e ad un atteggiamento dello spirito che i miei stessi studi per primi, e, poi, le letture filosofiche che essi richiedevano, hanno reso abituale e cambiato in una seconda natura. E per vero, in questo libro io ho trovato la risposta a più di un dubbio, e un filo conduttore per coordinare molte di quelle idee che, formatesi lentamente in me per effetto delle mie ricerche e delle mie letture, attendevano di essere armonizzate e conciliate. Non foss' altro che per il grande conforto e per le gioie profonde che esso mi ha dato, sono riconoscente all'Autore che l' ha scritto. Così possano tutti gli uomini di buona volontà e di puro cuore, nei quali la vita affrettata e tumultuosa non ha spento ogni luce interiore, trovarvi uguale conforto e uguale elevazione. Poichè esso — come a buon diritto dice l'Autore — fu scritto non meno per la vita che per la scuola — e io direi, più per la vita che per la scuola. Oggi, mentre le forme religiose sono superate, rimane tuttavia in infinite anime, inconfessata forse, la religiosità; e mentre non si può dire che vi sia un sistema filosofico che prevalga su gli altri, persiste, inavvertita dai più, la tendenza al filosofare; sicchè in molti si determina uno stato di vaga sofferenza morale, un atteggiamento simile a quello di chi interroga senza ottenere risposta. Il libro del Deussen giunge opportuno in tale momento: di esso potremmo dire — parafrasando le parole che l' Autore adopera a proposito dell' idealismo — che, mentre accetta i risultati di fatto delle scienze naturali, fonda in pari tempo su basi solidissime una concezione dell' universo nella quale tutte le verità essenziali e salutari della religione sono desunte dall' analisi dell' esperienza stessa. E che il libro risponda davvero a un bisogno, lo dimostra il fatto che in Germania è arrivato alla quarta edizione, e che è stato tradotto in francese e in inglese.

Digitized by Google

La seconda ragione sta in ciò, che mi parve non inutile mettere in rilievo una caratteristica tutta particolare di quest'opera, che consiste appunto nel considerare i filosofemi dell'India alla pari con i pensamenti dei grandi maestri dell'occidente. Che la religione e la filosofia indiane esercitino un fascino su chi riesce ad averne qualche conoscenza, è indiscutibile, come lo dimostra il fatto, altrettanto indiscutibile, che in Italia molti pretesero di parlarne al pubblico; ma furono — tranne pochissime eccezioni — o dei dilettanti improvvisati o dei mestieranti da strapazzo. C'è in giro una letteratura sui generis, *che si atteggia a misticismo, che mescola insieme, senza comprenderli, gli elementi più opposti e più contraddittori delle varie confessioni religiose dell'India, le ricopre con nomi astrusi, li riveste di espressioni che vorrebbero essere piene di misterioso significato e sono invece riboccanti di superba ignoranza, e ammanisce così ai lettori ingannati, sotto il nome vaniloquente di teosofia, un'insulsa accozzaglia di idee accattate senza discernimento. E qui non posso a meno di citare le severe ma giuste parole dell'Oltramare: " Il y a longtemps que ce mot de théosophie met en défiance les esprits pondérés et prudents. Son discrédit est devenu tout particulièrement grand en ces dernières années, où l'on vit ce pavillon couvrir les plus étranges marchandises: une alliance de mysticisme et de charlatanerie, et des prétentions thaumaturgiques qui venaient, d'une manière fort inattendue, s'associer à un souci presque puéril d'appliquer aux choses trascendantes la méthode et la terminologie scientifiques. Or, comme on sait, les apôtres du nouvel évangile occultiste ont affecté de demander à l'Inde la solution des problèmes de la vie et de la mort. En leur personne, l'occident s'est une fois de plus assis aux pieds des docteurs orientaux, demeurés, disait-on, les fidèles dépositaire d'une sagesse profonde et surhumaine. Du moment que, pour se renouveler, la théosophie prétendait se rattacher par un lien de filiation directe aux ensegnements des* Upanishad *ed des* Sûtra *bouddhiques, l'Inde devait nécessariement recevoir quelques éclaboussures de la défauveur railleuse qu'encouraient à juste titre les étranges doctrines prêchées par M.mes Blavatsky et Besant (Oltramare,* L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde *I, p. II-III)* „. *Ora, questo libro*

Digitized by Google

del Deussen può servire di correttivo, presso il pubblico italiano, al cumulo di idee false e di grossolani spropositi che costoro hanno seminato e seminano tuttora. Certo, noi potremo in qualche punto discutere col Deussen, e magari dissentire da lui; ma sta ad ogni modo il fatto che egli ha penetrato molto profondamente nel pensiero filosofico dell'India, e che le sue interpretazioni e la sua esposizione riposano su di una conoscenza diretta, sicura, precisa, delle fonti, e che quanto egli ci dice è sincero e attendibile. Per ciò l'opera sua ha tutta l'importanza di una rettifica, che ormai era necessaria. E io mi auguro che essa trovi, come merita, il più largo consenso, non solo fra i filosofi, ma anche fra il pubblico colto, al quale soprattutto si rivolge.

E sarebbe tempo che io mi tacessi, per cedere la parola all'Autore. Ma mi sia prima lecito di chiedere venia al lettore — e più all'Autore — della mia traduzione. Mende ed errori certo ve ne saranno, e il non essere io filosofo, avrà fatto sì ch'io ne abbia commessi più di quanti non immagini. Di una cosa mi riconosco sinceramente in colpa: di non aver sovente saputo rendere tutto il calore d'ispirazione, tutto l'afflato poetico, che animano e rendono palpitanti molte pagine dell'originale: ma, pur così sminuito nella sua grazia esteriore, io confido che esso abbia conservata tanta forza intima di pensiero, da suscitare in chi vorrà leggerlo quella fiamma di idealità che seppe alimentare in chi lo tradusse.

LUIGI SUALI

Pavia, gennaio 1912.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

Prefazione del Traduttore . . . . . pag. III

Prefazione alla prima edizione . . . . . „ 1

Considerazioni preliminari intorno all'essenza dell'Idealismo, come prefazione alla terza edizione . . „ 3

Osservazioni preliminari: fisica e metafisica . . . „ 23

Due punti di vista (§ 1). - Origine comune (§ 2). - Metodo e risultati dell'esame fisico (§ 3). - Metodo e risultati dell'esame metafisico (§ 4). - Quadro sinottico di tutte le scienze generali (§ 5). - Cenni storici (§ 6).

A) Il punto di vista empirico.

SISTEMA DELLA FISICA

I. Spazio . . . . . „ 29

È infinito (§ 7). - Tutto esiste nello spazio (§ 8)

II. Il tempo . . . . . „ 29

È infinito (§ 9). - Tutto esiste nel tempo (§ 10)

III. Materia . . . . . „ 30

Tutto è materiale: due prove (§ 11). - La materia è increata e indistruttibile (§ 12). - Il mondo è infinitamente grande e infinitamente piccolo (§ 13).

IV. Causalità . . . . . „ 30

Il permanente e il mutevole (§ 14). - Legge di causalità (§ 15). - Causa e momenti causali (§ 16). - Passaggio dall'effetto alla causa e dalla causa all'effetto; ipotesi ed esperimento (§ 17). - Due

Digitized by Google

conseguenze dirette della legge di causalità (§ 18). - La concatenazione delle cause e degli effetti è senza principio e senza fine (§ 19). – Tre forme della causalità: causa, stimolo, motivo (§ 20).

V. **Forze naturali** . . . . . „ 32
Leggi naturali *a priori* e *a posteriori* (§ 21). – Gruppi di fenomeni e forze naturali (§ 22). – Dal punto di vista empirico, le forze naturali non esistono (§ 23). – La causalità non serve di anello di congiunzione tra le manifestazioni di forza e la forza (§ 24). – Triplice compito delle scienze empiriche nel dominio della natura e della storia (§ 25).

VI. **Il materialismo come conseguenza del punto di vista empirico** . . . . . „ 34
Tutto, anche l'intelletto, è modificazione della materia (§ 26). - Il pensiero dipende interamente dal cervello (§ 27). – Confutazione dello spiritualismo (§ 28).

VII. **Miseria dell' empirismo** . . . . . „ 35
Il pro e il contro del materialismo (§§ 29-30).

B) Il punto di vista trascendentale.

SISTEMA DELLA METAFISICA

Parte Prima.

TEORIA DELLA CONOSCENZA

I. **Riassunto preliminare** . . . . . „ 36
Rappresentazioni sensibili e astratte; intelligenza e ragione (§§ 31-33). – Differenza della conoscenza dell'uomo da quella degli animali (§ 34). - Organo fisiologico dell' intelligenza; della ragione (§ 35). - Importanza e pericolo della conoscenza razionale per la metafisica (§ 36).

Digitized by Google

II. Il problema della percezione . . . . . „ 38
Com'è possibile la percezione per mezzo dei sensi? (§ 37).

III. Il mondo è la mia rappresentazione . . . . „ 39
L'unica verità indubitabile. Come fu formulata dal Descartes (§ 38). – Suo significato (§ 39). – Renitenza ad ammetterla (§ 40).

IV. Se le cose in sè sono precisamente tali quali io me le rappresento . . . . . „ 40
Voci di diniego dell'antichità indiana, greca, cristiana (§ 41).

V. Elementi della rappresentazione a priori e a posteriori „ 41
Non vi è soggetto senza oggetto. nè oggetto senza soggetto (§ 42). – Oggetto immediato e mediato (§ 43). – A che cosa si limitano i dati *a posteriori* della conoscenza (§§ 44-45).

VI. Guida per trovare gli elementi a priori nelle mie rappresentazioni . . . . . „ 42
I sei segni di riconoscimento degli elementi *a priori* (§ 46).

VII. Gli elementi a priori sono: lo spazio il tempo e la causalità . . . . . „ 44
Testimonianza della metafisica indiana, platonica, biblica (§ 47).

VIII. Lo spazio è una forma a priori dell'intelletto . „ 45
Illustrazione di questa verità (§ 48). – Sei prove: *ex antecessione* (§ 49), *ex adhaesione* (§ 50), *e necessitate* (§ 51), *e mathematicis* (§ 52), *e continuitate* (§ 53), *ex infinitate* (§ 54).

IX. Il tempo è una forma a priori dell'intelletto . . „ 48
Illustrazione di questa verità (§ 55). – Sei prove: *ex antecessione* (§ 56) *ex adhaesione* (§ 57), *e necessitate* (§ 58), *e mathematicis* (§ 59), *e continuitate* (§ 60), *ex infinitate* (§ 61).

X. La causalità è una forma a priori dell'intelletto . „ 50
Illustrazione di questa verità (§ 62). – Sei prove:

Digitized by Google

ex antecessione (§ 63), *ex adhaesione* (§ 64), *e necessitate*, Hume e Kant (§ 65), *e mathematicis* (§ 66), *e continuitate* (§ 67), *ex infinitate* (§ 68).

XI. **Il punto di vista empirico e quello trascendentale.** „ 55
Ricapitolazione (§ 69). – Tre punti di vista possibili in rapporto ai fatti fin qui esposti (§ 70): l'empirico (§ 71), il trascendente (§ 72), il trascendentale (§ 73).

XII. **Analisi trascendentale della realtà empirica** . . „ 58
Genesi della percezione per mezzo di una triplice reazione dell'intelligenza (§§ 74-75). – Essenza della realtà empirica (§ 76). - Dottrina fondamentale dell'idealismo (§ 77). – Impossibilità della percezione sensoria senza l'intelletto (§ 78-79).

XIII. **Dell' uso immediato e mediato dell' intelletto** . „ 61
L'attitudine alla reazione immediata e mediata (ricettività e spontaneità) è una e identica nei due casi (§ 80).

XIV. **Vi sono idee innate?** . . . . . „ 63
Nessuna idea è innata, ma lo sono invece le tre funzioni del cervello (§ 82-83).

XV. **Teoria del sogno** . . . . . „ 63
Sistema della volontà cosciente; suo contegno nella veglia e nel sonno (§ 84). – Genesi dei sogni (§ 85).

XVI. **Analisi trascendentale della materia** . . . „ 65
Scomposizione dei corpi in forza e spazio (§ 86). – La materia come correlato positivo dell'intelletto; opinione di Platone (§§ 87-88).

XVII. **Il doppio mondo dei mezzi filosofi** . . . „ 67
Espediente a cui ricorre il realismo ideale (§§ 89-90). – Sua assurdità (§ 91).

XVIII. **Il Kant e la filosofia dopo di lui.** . . . „ 68
Kantianesimo prima del Kant; dogma fondamentale del Kant (§ 92). – Ripartizione di tutti i filosofi presenti e futuri in quattro classi (§§ 93-94).

Digitized by Google

APPENDICE ALLA PRIMA PARTE DELLA METAFISICA.

LA RAGIONE E IL SUO CONTENUTO

XIX. **Sommario** . . . . . „ 70
Contenuto della ragione (§ 95). – Concetti e parole (§§ 96-98).

XX. **Origine ed essenza dei concetti** . . . . . „ 71
Su quale proprietà della natura si fonda la possibilità di formare concetti (§ 99). – Esempio della ascesa dalla percezione ai concetti particolari (§§ 100-102) e dai concetti particolari ai generali (§ 103). – Categorie (§ 104). – Piramide del sistema dei concetti (§ 105).

XXI. **Della riunione dei concetti** . . . . . „ 74
Giudizi (§ 106). – Giudizi sintetici *a priori* (§ 107). Essenza della frase (§ 108); della conclusione (§ 109); della dimostraziooe (§ 110). – Origine di tutti i concetti e di tutti i giudizi (§ 111); sovente misconosciuta (§ 112).

XXII. **È la ragione uno speciale organo fisiologico?** . „ 77
Unità dell'organo della percezione e del pensiero: quattro argomenti a favore (§§ 113-115). – Identità di funzione dell'intelletto e della forza di giudizio; memoria (§ 116).

XXIII. **Ricapitolazioue: la facoltà conoscitiva dell'uomo in generale.** . . . . . „ 80
L'intelletto è fisico, non metafisico (§ 117). – Partizione della facoltà conoscitiva (§ 118).

XXIV. **L'uomo e l'animale** . . . . . „ 81
Differenza fra la conoscenza dell'animale e quella dell'uomo (§§ 119-120). – Da essa derivano tutti i vantaggi dell'uomo (§§ 121-124). – Valore della conoscenza astratta per l'azione: limiti di questa (§ 125).

Digitized by Google

XXV. **Della natura e dell'origine del linguaggio** . . „ 83
Duplice compito del linguaggio: ne derivano le tre classi in cui possono ripartirsi le lingue (§§ 126-128). - Ipotesi su la prima origine del linguaggio (§§ 129-130). – Il linguaggio è un prodotto dell'istinto (§ 131).

Parte Seconda

LA METAFISICA DELLA NATURA

I. **Il problema** . . . . . „ 87
Questione fondamentale di ogni filosofia: suo significato (§ 132). – Errore fondamentale di tutti i filosofi prima del Kant (§§ 133-134). – Identità di forza, principio e cosa in sè (§§ 135-136). – Come il Kant ci abbia chiuso l'intimo della natura, e come lo Schopenhauer ne abbia trovata la chiave (§§ 137-140).

II. **La natura considerata dal punto di vista del puro intelletto, cioè dall'esterno** . . . . . „ 90
Graduale oscurarsi della natura, a mano a mano che dall'*a priori* si giunge all'*a posteriori*: luce improvvisa (§§ 141-145).

III. **La via nell'interno della natura** . . . . „ 93
L'intelletto di fronte all'esperienza esterna e all'esperienza interna (§§ 146-147). – Identità interna dei movimenti corporei, del volere e della volontà (§ 148). Identità interna di corpo e volontà. Che cos'è la volontà? (§ 149).

IV. **La volontà cosciente e la volontà incosciente** . . „ 96
Due specie di funzioni organiche (§ 150). – L'una e l'altra è manifestazione della stessa forza: tre argomenti in favore (§ 151). – Identità di forza vitale, anima e volontà (§ 152). – L'uomo è opera propria (§ 153).

Digitized by Google

V. **Dell' anima e dei suoi rapporti col corpo** . . . „ 100
L' anima non è intelletto, ma volontà: cinque argomenti in favore (§ 154). - Dimostrazione della immortalità dell'anima (§§ 155-157). - La meraviglia dell'organismo spiegata (§ 158).

VI. **La volontà nella natura** . . . . . „ 103
L'Io individuale é, esternamente, rappresentazione, internamente, volontà (§ 159). - Estensione di questa verità agli altri uomini (§ 160). - La volontà come animale (§ 161). - Due istinti fondamentali di ogni essere organico (§ 162). - Natura del sonno (§ 163). - Essenza dell'istinto, e sua presenza nella natura (§ 164). - Il principio della vita vegetale è un volere incosciente (§ 165). - La differenza fra le forze organiche e inorganiche deriva dai principi del mondo fenomenico (§ 166).

VII. **Considerazioni trascendenti intorno alla volontà come la cosa in sè** . . . . . „ 108
Tre determinazioni della volontà come cosa in sè (§§ 167-168). - Osservazioni preliminari su l'affermazione e la negazioue della volontà (§ 169).

VIII. **Esposizione mitica dell'evoluzione del mondo** . „ 111
Tentativo di esporre, nelle forme della nostra conoscenza, ciò che per propria natura l'oltrepassa (§§ 170-174).

IX. **Dio e mondo** . . . . . „ 113
La verità metafisica, una e uguale per tutti (§ 175). - Tratti essenziali della metafisica, indiana (§ 176). - La concezione biblica dell'universo considerata nella sua evoluzione (§ 177). - I punti principali della metafisica greca fino a Platone (§ 178).

X. **La volontà e le idee di Platone** . . . . . „ 118
Le idee come adattamento della volontà alle forme del mondo fenomenico (§§ 179-181). - Carattere contraddittorio e insufficienza delle idee (§ 182).

Digitized by Google

XI. **L'obbiettivazione della volontà nella natura per mezzo delle idee** . . . . . „ 121

Enumerazione delle forze fisiche, chimiche e organiche (§ 183). – La volontà e il Brahman degl'Indiani (§ 184). – Come si comportano le forze fisiche e chimiche con la materia (§ 185). - Generazione dei corpi fisici. Dell'atomismo (§§ 186-187). - Forze organiche: loro differenza dalle inorganiche. Due istinti fondamentali di ogni essere organico: perchè? Primo formarsi dell'organismo. Pro e contro la teoria darviniana. Tre gradi degli organismi (§§ 188-190).

XII. **Della contemplazione teleologica della natura e dei suoi confini**. . . . . „ 129

Adattamento al fine, interno ed esterno: perchè? (§§ 191-192). – Lotta fra gl'individui: conseguenze morali ed estetiche (§§ 193-194).

Parte Terza.

LA METAFISICA DEL BELLO

I. **Cenni storici** . . . . . „ 132

Dell'intima essenza del Platonismo. Posizione di Platone di fronte all'arte (§ 196). – Definizione kantiana del sentimento del bello (§ 197).

II. **Il fenomeno estetico esaminato dal punto di vista empirico** . . . . . „ 136

Un piacere disinteressato è inesplicabile empiricamente (§§ 198-199).

III. **La contemplazione individuale e la contemplazione estetica** . . . . . „ 137

Dne punti di vista per il pensiero e due per la contemplazione (§§ 200-201). - La contemplazione estetica e i mutamenti che, con essa, si producono nel soggetto (§ 202) e nell'oggetto (§§ 203-204).

Digitized by Google

IV. **Condizioni soggettive del fenomeno estetico** . . „ 140
Come un aumento della conoscenza ci rapisca fuori di noi stessi (§§ 205-206). – Altra via che conduce alla stessa meta (§ 207); testimonianze indiane (§ 208). – Scompare, non il volere, ma il volere individuale (§ 209).

V. **Condizioni obbiettive del fenomeno estetico** . . „ 143
Come le proprietà degli oggeti possano rapirci fuori di noi stessi (§§ 210-212). – Come ciò si possa spiegare (§ 213). – Trasformazione degli oggetti nella contemplazione (§ 214). – Origine dell'arte (§ 215).

VI. **Del bello e del sublime** . . . . . „ 147
Definizione della bellezza (§ 216). – Unilateralità della nostra contemplazione della natura (§ 217). – Il sublime come chiave del bello. Due specie di sublime, e i loro due contrari (§ 218).

VII. **Del bello nella natura** . . . . . „ 150
Tre mezzi soggettivi che facilitano la contemplazione della natura (§ 219). – Bellezza della natura inorganica (§§ 220-221). – Bellezza degli organismi (§ 222). – Grazia (§ 223). – Su che cosa si fonda la bellezza dei prodotti dell'arte industriale (§ 224).

VIII. **Osservazioni intorno al bello nell' arte** . . . „ 154
Dell' intima essenza dell' arte. Falsa arte e vera arte (§ 225).

Architettura: Simmetria, adattamento al fine; quali idee siano oggetto dell'architettura. Architettura classica e architettura gotica (§ 226).

Arti imitative e arti esplicative (§ 227). – Oggetto principale dell'arte (§ 228). – Il bello e il caratteristico (§ 229).

Scultura: Significato, eccellenza, limiti, direttiva (§ 230).

Pittura: Sua limitazione e sua maggiore estensione. La sua forza: da che cosa provviene (§ 231). – Importanza interna ed esterna; pittura storica (§ 232).

Digitized by Google

Poesia: Materiale; artifici; allegoria; metro e rima (§ 233). – Oggetto principale della poesia; idealizzazione della realtà. La poesia è più filosofica della storia (§ 234). – Lirica, epica, dramma. Tragedia e commedia (§ 235).

Musica: Suo oggetto; il suo linguaggio è immediato. Significato di melodia, ritmo e armonia. Musica e testo (§ 236). – Sguardo riassuntivo all'arte: in che misura si può trovare in essa, che pure ci parla solo di questo mondo, la promessa di un altro mondo (§ 237).

Parte quarta

LA METAFISICA DELLA MORALE

I. Preliminari . . . . . „ 172

Duplice punto di vista del pensiero, dell'intuizione, dell'azione (§§ 238-242). – Se la moralità sia solo uno speciale modo della conoscenza (§ 243). – Partizione della materia: immortalità, libertà, affermazione e negazione (§ 244).

II. Dell' immortalità dell' anima . . . . . „ 177

L'idealismo kantiano e l'immortalità dell'anima necessariamente connesse (§§ 245-247). – Alla volontà si accompagna la vita, alla vita il presente (§ 248). – L'indistruttibilità senza durata concepita come metempsicosi. Considerazioni quasi mitiche intorno al perdurare dell'individualità (§§ 249-250).

III. Del libero arbitrio . . . . . „ 182

La questione del libero arbitrio è come un preludio alla filosofia kantiana (§ 251). – Necessità, casualità, libertà (§§ 252-253). – La volontà è non – libera empiricamente, libera metafisicamente (§ 256). – Identità del dualismo metafisico e morale (§ 257).

Digitized by Google

IV. **Il punto di vista pagano dell' affermazione e il punto di vista cristiano della negazione della volontà di vivere** . . . . . „ 187
Cristianesimo essoterico ed esoterico (§ 258). – Perché deve la teologia fondarsi ineluttabilmente su Kant? (§ 259). – Gli atti di moralità sono miracoli (§ 260). – Partizione di tutte le azioni umane in quattro classi (§ 261).

V. **L' egoismo come forma generale e necessaria del manifestarsi dell' affermazione della volontà di vivere** . . . . . „ 191
Prova di questa verità: due conseguenze importanti (§ 262). – Tutta la natura soggiace alla maledizione dell' egoismo (§ 263). — La malvagità deriva dall' egoismo (§ 264). – L' egoismo apparente delle azioni morali (§ 265).

VI. **L' egoismo dell' affermazione come fonte del male morale** . . . . . „ 195
Spiegazione morale dei due istinti fondamentali di conservazione e riproduzione (§ 266). – Limitazione dei concetti di giustizia, ingiustizia e dovere (§ 267). – La sfera dell' egoismo (§ 268); è triplice nell' uomo (§ 269). – Ingiustizia: è di tre specie. Fino a che punto sia convenzionale. Due mezzi per compierla (§ 270). – La radice del male morale: testimonianza della Sacra Scrittura (§ 271).

VII. **L' egoismo dell' affermazione come fonte del male fisico** . . . . . „ 201
Il dolore non è la causa della negazione (§ 272). – L'esistenza è vana, senza speranza, senza fine, senza pace (§ 273). – Tre specie di dolori secondo il sistema Sâṅkhya (§ 274). – Uno sguardo all' esperienza: voce di conforto (§ 275).

VIII. **Precauzioni temporali contro il male proveniente dall' egoismo** . . . . . „ 206
Concetto di *giustizia* (§ 276), di *stato*: triplice com-

Digitized by Google

pito di questo (§ 277). – *Educazione:* due suoi fini; suoi limiti (§ 278). – La cortesia (§ 279).

IX. **Legalità e moralità** . . . . . „ 210

Inutilità delle opere buone (§ 280). – Forma di questa dottrina nella teologia *biblica* e *indiana* (§ 281). – Quattro verità fondamentali della dottrina cristiana e della nostra; in che senso il miglioramento morale non dipende da noi, e in che senso esso è opera nostra (§ 282).

X. **Dell'essenza della negazione della volontà di vivere** „ 215

Perchè all'essenza della moralità si dà il nome di negazione (§ 283). – Prova che l'essenza di ogni azione morale è un atto della negazione della volontà di vivere (§§ 284-285).

XI. **Le due vie che portano alla negazione** . . . „ 219

Due vie: tratti comuni e differenziali (§ 286). – In quale strano modo gli atti della negazione, per noi inconcepibili, assumono le forme della nostra conoscenza (§§ 287-288).

1) **La via della virtù** (§ 289).

Primo grado: *giustizia:* è di due specie (§ 290).

Secondo grado: *amore:* è di tre specie (§ 291).

Terzo grado: *ascesi:* quando è vera? Deriva dalla compassione. Perchè questa si abbia solo nell'ascesi. Della teoria di salute del Cristianesimo (§ 292).

2) **La via del dolore.** Il dolore come elemento costitutivo dell'affermazione. Il dolore esaminato alla luce della negazione (§ 293). – Dell'ultima radice della moralità (§ 294). – Del suicidio: dimostrazione che esso è affermazione (§ 295). – Significato della morte (§ 296).

XII. **Del principio della negazione** . . . . . „ 232

Libertà, fede, conoscenza, come principi della negazione (§ 297). - Qual nome convenga dare al principio di negazione, e che cosa esso sia secondo

Digitized by Google

la sua più intima essenza (§ 298). - Duplici tracce del divino nell'esperienza (§ 299). - Considerazioni finali (§ 300).

I. Indice dei nomi e delle cose . . . . . „ 237
II. Indice delle citazioni . . . . . „ 246

Digitized by Google

Digitized by Google

Prefazione alla prima edizione (1877)

La natura delle cose, quale si offre al nostro sguardo investigatore, incommensurabile intorno a noi, imperscrutabile nel nostro interno, è una e sempre uguale a se stessa. Perciò anche la verità, non essendo che il riflesso dell'essere nella ragione umana, è necessariamente una e uguale per tutti; e ciò che i grandi maestri dell'umanità, antichi e moderni, trassero dalla contemplazione della natura ed esposero sotto forma religiosa o filosofica, non potrà mai contraddirsi (toltine gli errori che in generale riguardano punti isolati e di poca importanza), per quanto diversa possa esserne la veste esterna a seconda delle varie condizioni di civiltà e di tradizione. Se noi dunque riusciamo a collocarci da quel punto di vista dal quale la natura dell'essere si rivela pura alla coscienza, noi potremo sperare che in esso tutte le rivelazioni del passato s'incontrino interiormente e si possano conciliare.

Tale *punto di conciliazione di tutte le opinioni contrarie* noi crediamo che l'umanità abbia raggiunto, almeno in principio, nell'idealismo fondato dal Kant e reso perfetto dallo Schopenhauer, perchè esso rivela un triplice accordo che ci appare sempre più evidente quanto più noi lo approfondiamo: accordo con se stesso, accordo con la natura, accordo con le idee dei maggiori pensatori di tutti i tempi. Inoltre, solo la distinzione fra fenomeno e cosa in

Digitized by Google

sè permette di lasciare la più ampia libertà di azione alle scienze naturali, che propendono al naturalismo, e di fondare in pari tempo su basi solidissime una concezione dell' universo nella quale tutte le verità essenziali e salutari della religione sono desunte dall' analisi dell' esperienza stessa, e che col tempo sarà riconosciuta per quello che essa è veramente: un Cristianesimo rigenerato, purificato e costruito su basi scientifiche e incrollabili.

L' autore di questo libro, collocandosi da tale punto di vista e attenendosi il più possibile alle idee dei maestri immortali, pur senza rinunciare alla propria libertà di giudizio, cerca di trarre il contenuto imperituro della dottrina dalle sue forme temporali e individuali e di esporlo, per l' uso della scuola e della vita, in modo sistematico e con tutta la concisione e la chiarezza conciliabili con la profondità dell' argomento; ma del pari si dà cura di mettere in rilievo l' intimo accordo del nostro sistema con i più importanti sistemi dell' antichità, specialmente con la Brahmavdyâ degli Indiani, con la teoria platonica delle idee e con la teologia cristiana. La giustificazione dei concetti storici che servono di base a tali raffronti deve essere riservata ad altro momento.

Il libro, scritto dapprima per i bisogni di un corso universitario, fu poscia adattato all' orizzonte intellettuale della gioventù studiosa: di qui la sua forma enciclopedica, di qui le citazioni che contiene, le quali dovrebbero eccitare allo studio delle lingue fondamentali, senza di cui non si può neppur lontanamente comprendere la metafisica indiana biblica e greca. Del resto, l' opera non contiene nulla che con un piccolo sforzo di pensiero non sia comprensibile a ogni persona colta, specialmente se lo si legga una seconda volta: allora ciò che può essere rimasto oscuro diviene del tutto chiaro e anche l'insieme appare nella sua vera luce. A render più facile la ripetizione e la meditazione, che certo saranno necessarie, può servire l' indice, che può considerarsi come un questionario intorno a tutti i punti capitali della filosofia.

Digitized by Google

Considerazioni preliminari intorno all' essenza dell' Idealismo

come prefazione alla terza edizione (1902)

Questo libro, di cui uscì nel 1877 la prima edizione, nel 1890 la seconda, nel 1894 la traduzione inglese e nel 1899 la traduzione francese, si è rivelato, nei venticinque anni della sua vita, a me e agli altri che se ne servirono, per quello che vuole essere: un riassunto breve chiaro e fedele dei risultati durevoli e di valore universale a cui seppe giungere lo spirito umano in tre mila e più anni di ricerca affannosa intorno alla verità scientifica. Il fatto che questi risultati collimano, secondo il nostro modo di vedere, con le idee del Kant e dello Schopenhauer, servirà di raccomandazione al nostro libro, se non nel presente, certo nel futuro: e tanto più, quanto più tardo sarà il riconoscimento di questa coincidenza ideale. Ad ogni modo, quanto più assiduamente e seriamente si studieranno, da una parte, l' idealismo kantiano e schopenhaueriano, dall' altra, ciò che di meglio ha prodotto la sapienza indiana greca e biblica nelle Upanishad del Veda nella filosofia platonica e nel Nuovo Testamento, che ne sono le più alte espressioni, tanto più tenace si farà la convinzione che tutti i sistemi sono uniti da un intimo e profondo accordo. Nella mia " *Storia universale della filosofia* „, pubblicata in parte, io ho tentato di mettere in luce e di dimostrare nei particolari questa intima parentela della concezione indiana

Digitized by Google

platonica e cristiana del mondo con l'idealismo kantiano, ma tuttavia anche questo libro da solo permette di intravvedere tale parentela, e dovrebbe in ogni caso bastare per convincere chiunque sa e vuole intendere, che la via da noi intrapresa — e solo essa — permette di conciliare le esigenze innegabili della scienza con i diritti, non meno giustificati, del sentimento religioso.

Qui pure le cose sono in sostanza più semplici di quanto sembrino a prima vista. A quel modo che tutte le teorie morali esistenti possono ridursi a due sole, che hanno per insegna, l'una la parola " felicità „, l'altra la parola " rinuncia „, così anche nello studio teorico del mondo sono possibili solo due punti di vista: il *realismo*, che suppone, (se anche non può per nulla dimostrare), la realtà, ossia l'esistenza, del mondo, indipendentemente dalla coscienza nella quale essa a volta a volta risiede, e l'*idealismo*, che si attiene alla prima e più originaria fra tutte le realtà, al fatto cioè che tutto l'universo esteso nello spazio non esiste in nessun luogo e in nessun tempo tranne che nella nostra coscienza, e quindi è solo ideale, ossia è solo rappresentazione, è solo la forma sotto la quale l'essere appare nella mia coscienza, poichè da questa io non esco nè alcuno mai potè uscire. Come noi mostreremo nel nostro libro, il realismo, credendo a una realtà del mondo indipendente dalla coscienza, porta di necessità al materialismo, e tutti coloro che si dicono realisti, positivisti, empirico-criticisti, ideo-realisti, ecc., dovrebbero, se volessero mostrarsi coerenti, passare senza ambagi nel campo del materialismo, che, per il punto di vista empirico proprio delle scienze naturali, è e rimane l'unica concezione dell'universo plausibile conseguente e senza contraddizioni. Difatti, chiunque è suscettibile di comprendere una dimostrazione, si lascierà senza fatica persuadere che lo spazio da cui siamo circondati è infinito in tutte le direzioni; ma nello spazio può trovar luogo solo ciò che lo riempie, il che appunto noi chiamiamo materia: la quale, definita nel modo più esatto, è " ciò che riempie uno spazio „. Questa concezione empirica, che conduce inevitabilmente al materialismo, resta vera anche dal punto di vista kantiano: solo che il Kant dimostra che questo universo, in tutto e per tutto materiale, che si estende nello spazio, è puramente e

Digitized by Google

semplicemente la forma nella quale le cose non già esistono *in sè*, ma si manifestano a noi. Ciò dischiude la possibilità di un ordine di cose diverso, non costretto nello spazio e nella materia, per quanto il nostro intelletto, schiavo dello spazio del tempo e della causalità, possa a gran fatica riconoscere un tale ordine di cose trascendente, ultra-terreno, divino. Oltre a questi due punti di vista — il realismo, che porta al materialismo e considera il mondo esterno come reale, e l'idealismo fondato da Kant, secondo il quale esso è, nel più ampio senso della parola, irreale, — non può esisterne un terzo; e noi dobbiamo deciderci o ad accedere in qualsivoglia forma alle idee fondamentali del Kant, o a cadere in pieno materialismo: *aut Kantianismus aut materialismus:* non ci è dato scegliere una terza via.

È facile convincersi anche sperimentalmente, conversando con qualunque teologo ortodosso ma che pensi logicamente, che la sola filosofia kantiana permette una concezione religiosa dell' universo che possa accordarsi con le scienze naturali, e quindi, che tutti i grandi maestri di religione dell'Oriente e dell'Occidente, antichi e moderni, hanno condiviso queste nostre idee fondamentali e sono stati perciò dei kantiani inconsapevoli. Non costerà difatti troppa fatica il dimostrare a quel nostro teologo che egli presuppone, in modo confuso, senza averne coscienza e senza rendersene conto, quegli stessi principii che il Kant e lo Schopenhauer hanno tratto alla luce meridiana della conoscenza scientifica.

Questa filosofia ha un' importanza incomparabile per tutti coloro che vogliono mettere d'accordo la propria coscienza scientifica con il proprio sentimento religioso; ma è da lamentarsi che anche oggi, nonostante tutto ciò che si è detto e scritto in proposito, di rado si comprenda in giusta maniera l'idealismo trascendentale del Kant, che pure non esclude affatto il realismo empirico. Noi vogliamo quindi tentare, in questa introduzione, di esporre, con la maggiore brevità e chiarezza, il nostro idealismo, sceverandolo dai molti errori con cui si pretese di intenderlo.

La questione che da un secolo forma come il cardine su cui si volge tutta la filosofia, e dalla soluzione della quale dipende la risposta a ogni ulteriore problema, è semplicemente questa: come

Digitized by Google

giungo io a formarmi un'idea del mondo esterno? Come è possibile, ad es., che io veda un oggetto situato fuori di me e lontano da me, ad es. un albero che cresce su la riva del fiume opposta a quella su cui io mi trovo? Qui, come in ogni altro caso, il punto di partenza ci è dato dalla spiegazione fornitaci dalle scienze naturali. Queste mi insegnano che i raggi luminosi riflessi dall' oggetto giungono al mio occhio, si incrociano nella lente e portano su la retina, come in una camera oscura, l'immagine capovolta dell'oggetto. Lo stimolo che l' immagine proiettata sulla retina produce, per mezzo del nervo visivo, sul cervello, provoca in questo una reazione, di cui il risultato immediato è la rappresentazione dell' oggetto che giace fuori nello spazio e lontano da me. Tutti i momenti di questo processo: l' albero che si trova fuori di me, la sua immagine capovolta su la retina dei due occhi e il cervello che reagisce all' impressione di questa immagine, sono materiali, sono corpi e funzioni di organi del corpo. Ma la materialità empirica di tutto quanto il processo non esclude che questo e tutti i suoi momenti siano solo il modo con cui io rappresento nella mia coscienza l'intero processo, e non il modo come esso esiste in sè e fuori della mia coscienza. Dunque, l' oggetto che fuori di me si estende nello spazio, il mio occhio e l' immagine piana che vi si disegna, il cervello che reagisce contro le impressioni degli organi sensori e produce così la rappresentazione, tutto ciò è rappresentazione nella mia coscienza. Della contraddizione che pare risiedere nel fatto che il cervello è un prodotto della rappresentazione, e la rappresentazione un prodotto del cervello, ci occuperemo più tardi: ora, ci importa di comprendere la grande verità da cui ogni filosofia deve partire, che l' universo e l' intero suo contenuto, quindi anche il mio corpo insieme con tutti i suoi organi e le sue funzioni, qualunque cosa possa essere *in sè, per me* non fu, non è, e non sarà mai null' altro che una serie di rappresentazioni nella mia coscienza. Difatti, per usare le parole dello Schopenhauer, io non posso uscire dalla mia coscienza, come il granchio non può uscire dalla sua crosta; io non posso accostarmi alle cose in modo da sentire immediatamente e penetrare che cosa siano in sè, ma debbono le cose venire a me, rappresentarsi nella mia coscienza: e ivi tutte le cose del mondo,

Digitized by Google

e con esse il mio proprio corpo, non sono che rapprentazioni, non mai altro che rappresentazioni. " Il mondo è la mia rappresentazione „: questo principio, dice lo Schopenhauer, è tale che chiunque lo ammette non appena lo abbia capito, sebbene non sia tale che chiunque lo capisca non appena lo abbia sentito enunciare. Quanto meno confutabile è questa verità, tanto maggiori sono le difficoltà in cui ci troviamo impigliati intorno ad essa. Di queste parleremo fra poco; ma prima di tutto vogliamo venir in chiaro di due conseguenze che derivano da tale principio, e che contribuiscono a farne sembrare ancor maggiori le difficoltà. La prima è che l'oggetto non è diverso dalla sua rappresentazione, ma è la rappresentazione stessa; la seconda, che la rappresentazione si produce bensì in me, ma non perciò si trova in me, sibbene invece fuori di me.

Cominciano dalla prima. È interamente falso ed erroneo il distinguere, come ha fatto il realismo ideale a cominciare da Spinoza per venire fino ai giorni nostri, la rappresentazione dalla cosa rappresentata, il mondo delle rappresentazioni dal mondo delle cose. Difatti, quando io parlo di una cosa reale, questa è proprio ciò che in quel momento io vedo con i miei occhi e tocco con la mia mano. Ma le impressioni che io per avventura provo o in un modo o in un altro, e quindi anche la visione dell'occhio e il tocco della mano, possono in ogni caso essermi date solo come una somma di sensazioni; ma queste come tali, finchè hanno qualche valore per me, non sono che modificazioni della mia coscienza, dalle quali la coscienza stessa crea le cose applicando le sue forme innate di spazio tempo e causalità. Ne consegue che tutte le cose in quanto si estendono nello spazio, questo tavolo e questi banchi, queste piante, questi animali e questi uomini che mi circondano, e la terra che li sorregge, e il sole che li illumina, e tutto ciò che è nell'universo, non è che rappresentazione della mia coscienza. Ciò non ostante le cose non sono visioni di sogno, immagini fantastiche o allucinazioni, ma, al contrario di queste, che sono solo soggettive, hanno una realtà indipendente dalla mia soggettività. Ma tale realtà è trascendente, e il nostro intelletto, ben lungi dal penetrarla, può avanzarsi solo fino ai suoi confini, ove la cosa in sè, inconoscibile, gli si fa incontro sotto la forma delle idee platoniche, di cui più oltre avremo a discorrere.

Digitized by Google

La seconda conseguenza del principio sopra enunciato, che il mondo è la mia rappresentazione, ci conduce all' opinione paradossale che, sebbene l' intero processo della rappresentazione abbia luogo in me, nel mio capo, il suo risultato, (per il quale anche l' immagine della retina serve solo di veicolo), cioè la rappresentazione, si trova non in me, ma subito fuori di me, nello spazio, come oggetto corporeo. Come il gatto protende le zampe e gli artigli per ghermire il sorcio, così l' intelletto protende dal cervello le funzioni dello spazio del tempo e della causalità, che sono in esso e si presentano come sue proprie: le protende nel mondo, per coglierne i fenomeni. Ma ciò che l' intelletto coglie in tal modo non può mai essere altro che sua rappresentazione. Qui pure bisogna guardarsi dall' errore di credere che l' oggetto si trovi fuori di me e che in me si trovi la sua rappresentazione, diversa da esso: in me, c' è solo il cervello con le sue misteriose funzioni. Ma il prodotto di queste funzioni, consistano esse in vibrazioni delle cellule cerebrali o in combinazioni chimiche, non si trova nè nel cervello, ove finora nessun anatomista ha trovato nulla che rassomigli a una galleria di minuscoli quadretti, nè nell' immagine della retina, che come tale non è percepita dalla coscienza e serve solo di tramite, ma subito fuori dell' organismo, come la cosa stessa. Quanto a ciò che in noi si trova del mondo come rappresentazione, possiamo facilmente averne un' idea osservando un oggetto qualunque e poscia chiudendo gli occhi: ci parrà allora che l' oggetto scompaia d' un tratto e che ne rimanga solo una pallida immagine, dovuta al perdurare della vibrazione dei filamenti nervosi eccitati dagli organi sensori. La facoltà di rievocare più tardi, dall' interno all' esterno, questa sopravvivenza di vibrazione, spiega le immagini fantastiche e i ricordi della memoria. Tutti sanno quanto sia limitata questa facoltà, e di quanto la riproduzione sia inferiore al prodotto originale, per chiarezza e per forza.

Ciò che abbiam detto può riassumersi nel grande principio kantiano che l' universo possiede in tutto e per tutto una realtà empirica e in pari tempo un' idealità trascendentale. Noi non contestiamo minimamente la sua realtà empirica, nè pensiamo a sovvertire l' ordine naturale dei fatti: ogni cosa rimane come in pas-

Digitized by Google

sato, quale l'ammette la comune coscienza degli uomini. Là, fuori di me, il tempo si protende all'infinito in ogni direzione, e in esso le cose esistono realmente e si mostrano nella loro costituzione, nelle loro modificazioni, nelle loro reciproche influenze, così rigorosamente subordinate a leggi fisse, che l'intelletto che le contempla non può trovarvi nulla da cambiare. Ma la realtà empirica del mondo non ne esclude l'idealità trascendentale, non esclude il fatto che lo spazio infinito, e i corpi insieme con esso, e la mia stessa corporeità, sia solo ideale, sia cioè solo la forma sotto la quale io mi rappresento i corpi, e non la forma con la quale essi esistono in sè. Qualunque cosa possa essere il mondo in ultima analisi, come estensione nello spazio e nel tempo esso esiste solo per la coscienza, che quasi lo soregge.

Ora, a questa concezione fondamentale idealistica, che corrisponde alla pura e semplice realtà di fatto, sembra contraddire il fatto, del pari inconfutabile, che le cose non hanno atteso me e la mia coscienza per estendersi nello spazio, e che esse esistevano già nello spazio e nel tempo prima che vi fosse la mia coscienza, anzi prima che vi fosse qualunque coscienza empirica. Questa difatti ci è nota solo come una funzione organica che presuppone l'organismo, come l'organismo presuppone a sua volta la natura inorganica. Il mondo esisteva da lungo tempo prima che alcun occhio potesse contemplarlo; e le sue relazioni fondamentali, spazio, tempo e materia, esistono *ab aeterno*. Se, come crede la nostra filosofia, esse sono indipendenti dalla coscienza, anche questa, poichè sorregge il mondo, deve aver esistito *ab aeterno:* ma vi contraddice il fatto che ogni coscienza presuppone l'organismo e che quindi può aver luogo solo ad un dato stadio dello sviluppo del mondo. A questo punto sembra davvero che noi cadiamo nel " circolo vizioso „ che lo Zeller (*La filosofia tedesca*, p. 713) rimprovera allo Schopenhauer (ma che del resto potrebbe rimproverarsi con ugual diritto anche alla teoria del Kant), e che consiste nel fatto che " la rappresentazione sarebbe un prodotto del cervello, e il cervello un prodotto della rappresentazione „. Il circolo pare in verità " vizioso „, come noi dicemmo in *Archiv für Gesch. d. Phil.*, III, p. 165 seg., donde trarremo i nostri argomenti. La coscienza come funzione del cer-

Digitized by Google

vello presuppone un lungo periodo nell' evoluzione del mondo, nel quale non esistevano nè cervello, nè, quindi, coscienza; ma l'evoluzione del mondo nello spazio e nel tempo a sua volta presuppone la coscienza, perchè solo in questa è possibile quell' infinità di tempo e l'intera evoluzione del mondo compiutasi nella sua durata.

Qualche consolazione può venire dal vedere che il naturalista, non meno del filosofo trascendentale, incorre nella stessa condanna, perchè egli, se si rende conto delle conseguenze del suo metodo di ricerca, non può non cadere in un analogo circolo vizioso. Il naturalista parte, come da un dato di fatto, dalla materia nello spazio e nel tempo: il suo vero e proprio fine, anzi il suo " ideale „, è di concepire ogni cosa come materia e modificazione della materia. Con gran pena ma con successo sempre crescente, egli mostra come la materia inorganica si evolva in organica, in cellula, in organismo, e come questo alla sua volta continuando ed elevando quell'evoluzione, giunga fino al cervello dell'uomo, che ne è l'espressione più magnifica, poichè tutto quanto quel mondo della coscienza insieme con le sue rappresentazioni, visto dall'interno, appare come il lavoro appunto del cervello. Sebbene questa deduzione abbia qualche lacuna, tuttavia la piena dipendenza della coscienza dal cervello, oggi ormai dimostrata, permette di affermare che la coscienza non è che la funzione del cervello, di un organo materiale del nostro organismo. Ma dopo di avere, insieme con il naturalista, seguita l' evoluzione fino a tale altezza, quando crediamo di aver saputo capire che la coscienza è una funzione organica del cervello, ecco ci sembra che essa, la coscienza, si volti d'un tratto rompendo in un riso di sorpresa e gridi al naturalista: " Quella funzione materiale del cervello che tu chiami coscienza e che con tanta fatica hai dedotta come ultimo prodotto della materia, tu l' hai sempre presupposta fino dal principio, perchè tutta intera la materia in ogni sua formazione, organica e inorganica, non esiste in nessun luogo tranne che nella tua coscienza, dalla quale non puoi mai uscire, per quanti sforzi tu faccia „.

Come si vede, il circolo è del tutto analogo, e solo invertito: il filosofo parte dalla coscienza e se ne serve per costruire la materia, sebbene la coscienza sia una funzione della materia; il natu-

Digitized by Google

ralista parte dalla materia per costruire la coscienza, mentre la materia esiste solo subordinatamente alla coscienza.

Ma il circolo è solo apparente, sia dall'una, sia dall'altra parte. Il supporne l'esistenza dipende da una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, per cui si scambia la coscienza *empirica* con la *trascendentale*, e si attribuisce all'una ciò che è proprio dell'altra. Lo dimostriamo.

Qui pure, come dovunque altrove, ha luogo la grande antitesi fra fenomeno e cosa in sè. La coscienza empirica è il modo come la coscienza si manifesta; la coscienza trascendentale è il modo come essa è in sè.

1) La *coscienza empirica* è la funzione materiale di un organo materiale, il cervello. Come tale presuppone lo spazio, nel quale essa risiede, la materia, nella quale essa consiste, il tempo, nel quale essa si origina e si estingue: per conseguenza non può essa da sè creare questi elementi. Quindi non possiamo approvare lo Schopenhauer, allorchè, con poca cautela, sebbene con l'intento di rendersi più accessibile all'intelligenza volgare, designò col nome di " funzioni del cervello „ lo spazio il tempo e la causalità (ossia la materia, per parlare obbiettivamente). Le funzioni del cervello non sono che processi materiali nelle cellule cerebrali, e costituiscono la forma sotto cui la coscienza si manifesta, ma con cui essa non è identica.

2) Ciò che invece si manifesta in quelle funzioni è la *coscienza trascendentale.* Questa crea da sè (come ha dimostrato il Kant), lo spazio il tempo e la causalità (materia): perciò non risiede in essi, non si trova in nessun luogo dello spazio e in nessun momento del tempo, ossia, parlando empiricamente, non esiste; non può aver luogo nella realtà empirica, perchè tutta l'accoglie in sè; è il soggetto della conoscenza e come tale appunto eternamente inconoscibile, come già la descrivono mirabilmente le Upanishad del Veda: " Tu non puoi vedere colui che vede il vedere, tu non puoi udire colui che ode l'udire „ ecc. Questo concetto svolge con grande profondità Yâjñavalkya nel suo colloquio con la sposa Maitreyî (Brih. Up. 2, 4, 12 sg.; p. 418 della mia traduzione). Egli descrive anzitutto la coscienza trascendentale, la paragona a un bloqco di sale, la dice diffusa in tutto l'universo e manifestantesi in ogni coscienza em-

Digitized by Google

pirica: " Accade per essa ciò che accade di un blocco di sale, che, gettato nell'acqua, vi si scioglie per modo che non è possibile trarnelo fuori di nuovo, mentre, dovunque si attinga, si trova acqua salata; — del pari accade in verità che anche questa essenza grande, infinita, illimitata, risultante di pura conoscenza, si origina di questi elementi [terra, acqua, fuoco, aria, etere], e in essi di nuovo si dissolve [col corpo]; dopo la morte non v'è più coscienza. Così io dico. Così parlò Yâjñavalkya. Allora così disse Maitreyî: O Signore, tu mi hai messa in confusione di spirito, dicendo che dopo la morte non v'è più coscienza. — Ma Yâjñavalkya disse: In verità, io non parlo confusione: ciò che io ho detto basta all'intelligenza, poichè dove esiste una dualità, l'uno vede l'altro, ...l'uno riconosce l'altro; ma dove tutto si è fuso nell'uno dei due, come potrebbe questi vedere chicchessia, conoscere chicchessia? Come potrebbe conoscere colui per mezzo del quale egli conosce ogni cosa, come potrebbe, insomma, conoscere colui che conosce? „ — Già in questo passo vedico la coscienza transeunte empirica è distinta dalla trascendentale, che accoglie in sè tutto l'universo ed è perciò, come esso, imperitura. Concezioni più o meno affini sono: l'intelletto del mondo *(Hiranyagarbha)* del sistema del Vedânta; il *Mahân* (la *Buddhi)* della filosofia Sânkhya, l'anima del mondo, il νοῦς, dei Neoplatonici, il λόγος di Filone e del Nuovo Testamento, l'*Adam Kadmon* della Kabbâla, l'*intellectus infinitus Dei* di Spinoza, e molte altre.

Ma noi qui vogliamo, non citare autorità, ma addurre argomenti. La coscienza trascendentale non soggiace nè allo spazio nè al tempo, ed è perciò inconoscibile. Noi possiamo bensì comprendere perchè sia inconoscibile, ma non riusciremo mai, per quanti sforzi facciamo, a renderla accessibile alla conoscenza, come non vi riusciremmo per la cosa in sè, alla quale essa si riconnette, in quanto questa anzitutto si decompone in *coscienza* e *sensazione* (che sono gli elementi originari del mondo della rappresentazione), e poscia, dalla loro azione reciproca, crea il mondo. Empiricamente, la coscienza si manifesta come *cervello*, la sensazione come *affezione delle terminazioni nervose:* l'una e l'altra denominazione esprimono solo il modo come quegli elementi originari appaiono

Digitized by Google

nello spazio e nel tempo, e non ciò che essi sono in sè. Quest'ultimo punto ci è interdetto. Ciò che si nasconde dietro la cosa come cosa in sè e dietro le funzioni cerebrali come coscienza trascendentale, anzi, l'unità dell'una e dell'altra, è e rimarrà sempre inaccessibile alla meditazione dell'intelletto, e costituirà un eterno *noli me tangere*. Ma chi vorrebbe spiegare tutte le cose del cielo e della terra?

Eppure nell'animo nostro è insito il desiderio di attrarre anche l'inconoscibile nella sfera della conoscenza: il che è possibile, se noi ricorriamo a una rappresentazione fatta per via di immagini. La coscienza non ha spazio: questa sua qualità, inconcepibile per noi, ci appare, dato il nostro modo di pensare subordinato allo spazio, nella forma di liberazione da ogni limite spaziale, ossia come onnipresenza. Così pure il suo essere senza tempo ci appare come un persistere in tutti i tempi. Concludendo: la coscienza trascendentale, che in te, in me, in tutti gli esseri forniti di conoscenza, si manifesta sotto forma di vibrazioni nervose del cervello, e che è unica e pur tuttavia ha il suo centro in ciascuno di noi, è e rimane fuori dello spazio e del tempo e quindi inconoscibile; se poi vogliamo conoscerla, siamo costretti a ricorrere ad un'immagine, che qui tiene il luogo della verità, e a rappresentarcela come onnipresente, diffusa in tutto l'universo, e come eterna, accompagnando il mondo in tutte le sue evoluzioni: *ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν, οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.*

Lasciando queste rappresentazioni figurate per tornare sul saldo terreno dell'esame scientifico, noi possiamo forse, senza uscire da quest'ultimo, attenerci alla verità dimostrata dal Kant, che spazio e tempo sono inseparabili dalla coscienza, e che quindi l'eternità dello spazio e del tempo ci assicurano della realtà della coscienza, per quanto ci sia impossibile di comprendere questa realtà, che ha un'esistenza puramente metafisica.

La coscienza trascendentale porta in sè fino dall'origine e in ogni momento del passato, lo spazio ed il tempo e, con essi, tutto l'universo corporeo che si estende nello spazio e nel tempo. Essa perciò non ha bisogno della causalità per giungere fino alle cose, perchè comprende in sè, insieme con i corpi, tutte le connesioni

Digitized by Google

causali. La coscienza empirica invece, come cervello e sistema nervoso, si è appresa a un solo anello della grande catena delle cause e degli effetti, e se da questo, che è il suo oggetto immediato, vuole abbracciare tutta l'immensa vastità del mondo restante, deve ricorrere alla causalità. Con ciò si può forse spiegare come mai il Kant, per dimostrare la causalità, abbia trascurata, o volutamente omessa, la prova *ex antecessione* che lo Schopenhauer adduce, mettendola in così vivo rilievo, per l'apriorismo della causalità, mentre egli già l'aveva messa in prima linea come la più importante, parlando dello spazio e del tempo. Ma nel trattare della causalità, il Kant tiene presente la coscienza trascendentale, e lo Schopenhauer, invece, l'empirica, cosicchè ognuno di loro ha ragione secondo il proprio modo di vedere.

Un altro punto oscuro della " Critica della ragion pura „ dovrebbe qui essere chiarito. Chiunque abbia letto quest'opera, avrà senza dubbio notato la strana incertezza del Kant intorno all'importante questione di sapere che cosa sia propriamente, in contrapposto al nostro intelletto e alle sue forme innate, ciò che esiste *a posteriori*, cioè indipendentemente da noi, o, in una sola parola, il dato. Molti passi della Critica della ragione starebbero a dimostrarci che, anche per il Kant, il dato non può essere mai altro che sensazione; ma tuttavia troviamo ad ogni momento espressa l'idea che tutto quanto il materiale della percezione ci viene fornito come un dato di fatto che noi disponiamo nello spazio e nel tempo e raccogliamo sotto le categorie. Per la coscienza empirica il dato è costituito dalla sola sensazione, per la coscienza trascendentale dal continuo e pronto distendersi in essa del mondo corporeo. L'incertezza su mentovata del Kant sembra dimostrare che egli pure, sebbene in modo incerto e poco chiaro, ha distinto la coscienza empirica dalla trascendentale.

Se la coscienza trascendentale e l'empirica fossero due termini coesistenti, noi potremmo dire: la coscienza trascendentale crea il mondo della rappresentazione, e la coscienza empirica non fa che riprodurre ciò che è già stato creato. Ma così non è: la coscienza trascendentale, una ed eterna, si manifesta sotto la forma delle singole coscienze empiriche, e perciò ogni coscienza empirica crea ad

Digitized by Google

ogni momento il mondo. Da ciò tuttavia non deriva ché vi siano più mondi, ma uno solo, che esisterebbe anche senza le varie esistenze empiriche, perchè queste sono solo la forma con cui si manifesta la coscienza trascendentale, una ed eterna.

Noi abbiamo veduto che la realtà empirica del mondo non ne esclude la realtà trascendentale. Ora possiamo compiere questo principio kantiano, dicendo che questa *idealità trascendentale* non esclude alla sua volta una *realtà trascendentale* del mondo e di tutte le cose in esso, cioè una realtà che giace fuori della coscienza e quindi di ogni possibile esperienza. Se l'esistenza delle cose dipendesse interamente dalla coscienza empirica, esse sarebbero solo dei fantasmi; e sarebbero solo dei fenomeni, se la loro esistenza dipendesse in tutto dalla coscienza trascendentale. Fenomeno esse sono, anche per la loro forma spaziale e temporale; ma in tal forma si cela un contenuto esente di spazio e di tempo e quindi trascendentale, che noi, con Platone e con il Kant, chiameremo l' αὐτὸ καθ' αὐτό, la cosa in sè. Su questa realtà delle cose esistente in sè e indipendentemente dalla nostra coscienza si fondano tutte le diversità nelle impressioni che riceviamo e quindi tutte le differenze qualitative nella natura. Questa realtà trascendente è la causa per la quale, ad es., una cosa ci appare rotonda e un'altra angolare, una rossa e un'altra azzurra, poichè e queste e tutte le altre differenze nelle cose non possono derivare dalla coscienza, che è sempre una e identica di fronte a tutte, ma debbono avere il proprio fondamento in una realtà che appartiene alla cosa in sè. Ma su tale realtà nulla può dire il nostro intelletto, perchè l'estensione delle cose nello spazio e nel tempo è soggettiva, soggettivo il loro esistere separatamente e successivamente, subbiettiva anche la loro distinzione, come oggetti, dalla coscienza come soggetto. Come, dato ciò, possano le differenze della natura essere fondate nella cosa in sè, come possano coesistere con la costituzione di questa, che è esente dallo spazio e dal tempo ed esclude ogni pluralità, è un problema insolubile per il pensiero umano, perchè con la nostra coscienza noi ci troviamo sempre limitati al dominio terreno della cosa in sè. Al di là di questo, la cosa in sè, una e indivisibile, ci appare come una pluralità, nella forma delle idee platoniche,

Digitized by Google

le quali sono, non meno della coscienza trascendentale, che è il loro corrispondente, una costruzione ausiliaria indispensabile per la filosofia, di cui il valore consiste unicamente in ciò, che attrae nell'ambito della conoscenza un rapporto per noi incomprensibile. Quanto al resto, la realtà delle cose in sè è trascendente e quindi, al pari della coscienza trascendentale, è e rimarrà in eterno inaccessibile alla nostra conoscenza. Eppure noi portiamo questo supremo segreto della natura celato nel nostro interno, fuori del quale noi lo troviamo come volontà, nella sfera della vita cosciente e incosciente. La scoperta che la volontà è la cosa in sè, farà immortale il Kant, per aver riconosciuto che spazio tempo e causalità esistono *a priori*. La scoperta dello Schopenhauer, più ancora di quella del Kant, fu esposta a malintesi e a travisamenti; ma chi l'abbia una volta compresa nella sua profondità e abbia imparato a distinguere la volontà dalla coscienza e a riconoscere nella volontà incosciente la forza dell'istinto che domina la sua propria vita e tutta la natura restante, non correrà più il rischio di errare. Supponiamo che qui davanti a me si trovi un animale: in nessun modo potrei con maggiore altezza interpretare la sua esistenza fenomenica, o includere in una sola concezione tutti quanti i suoi organi e le sue funzioni, che dicendo: questo animale è volontà, in tutto e per tutto volontà di vivere, di cui le tendenze fondamentali — nutrizione, conservazione, riproduzione e tutela dei nati — si espandono nello spazio con la pluralità degli organi, nel tempo, con la pluralità delle funzioni vitali. Solo i malintesi a cui dà luogo il vocabolo di volontà, rendono difficile che questa idea entri nel dominio delle scienze naturali; ma per chi l'abbia giustamente compresa, essa diventa una luce che rischiara la natura e tutti i suoi fenomeni. E allora risultano insussistenti e vane obbiezioni come la seguente, mossa dallo Herbart e dai suoi seguaci: se la volontà è la cosa in sè, non può essere conoscibile; se è conoscibile, non può essere la cosa in sè. A ciò noi rispondiamo: la volontà è la cosa in sè, ed appunto perciò rimane, ora e per sempre nel futuro, inaccessibile alla nostra conoscenza. Noi la conosciamo solo nelle sue manifestazioni; ma in ogni uomo si manifesta in doppio modo: ora esternamente, nella forma del suo corpo, esteso nello spazio nel

Digitized by Google

tempo e nella causalità; ora come percezione interna, nella quale i moti e le impressioni del corpo giungono alla coscienza come *volere*. La volontà è questo volere, isolato nella forma intuitiva del tempo. Delle tre forme, spazio tempo e causalità, che nell'esperienza esterna nascondono la cosa in sè, due si sopprimono nell' esperienza interna, e ne rimane una sola, il tempo, nel quale la *volontà* appare come *volere:* esso è, per così dire, l'unica parete che, nella meditazione interna, ci separa dalla cosa in sè. Se ci fosse dato di liberare il volere anche dalla forma del tempo, (il che forse è possibile nella morte, dopo che in essa si è soppresso l' intelletto), noi vedremmo la cosa sotto un aspetto del tutto nuovo (*ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας ἅσσα ὀυκ ἔλπονται οὐδὲ δοκεύουσι*, Eraclito), e conosceremmo allora non solo il *velle*, ma anche il *nolle*, non solo l' affermazione della volontà di vivere, di cui l' universo è la manifestazione, ma anche la negazione, di cui la manifestazione è descritta dai sistemi religiosi con colori terreni, quali il regno di Dio o il regno dei cieli ecc., ma che per la ricerca filosofica rimane un dominio inaccessibile. Perciò solo negativamente, nella forma appunto di negazione della volontà di vivere e dell' universo, ove si manifesta tale volontà, può la filosofia esprimere il più alto fine a cui ogni uomo può tendere con la giustizia, con l'amor del prossimo, con la rinuncia, con la virtù e con la santità, sebbene per vero negativa e riprovevole appaia piuttosto l'affermazione della volontà come sensualità, viltà, effemminata ricerca del piacere e gretto attaccamento al proprio Io, laddove al contrario ciò che noi, seguendo un detto di Gesù, chiamiamo negazione, è la fonte di ogni eroismo, di ogni nobile ardimento, di ogni costanza, di ogni disinteressata operosità, di ogni fedeltà e purezza di sentimento, e quindi, ben lungi dall'essere negativo, riassume in sè quanto può esservi di veramente positivo, divino, beatifico.

Kiel, marzo 1902.

P. D.

Digitized by Google

Digitized by Google

GLI ELEMENTI DELLA METAFISICA

Digitized by Google

Digitized by Google

Samaṃ sarveshu bhûteshu tishṭhantam parameçvaram
Vinaçyatsu ⁀avinaçyantaṃ yaḥ paçyati, sa paçyati!
Samaṃ paçyan hi sarvatra samavasthitam îçvaram
Na hinasti ⁀âtmanâ ⁀âtmânam. Tatô yâti parâṃ gatim.

Qui videt, ut cunctis animantibus insidet idem
Rex et, dum pereunt, haud periit — ille videt!
Nolet enim, sese dum cernit in omnibus ipsum,
Ipse nocere sibi: quo via summa patet.

Çrî-Bhagavad-Gîtâsu, XIII, 27-28.

Digitized by Google

Digitized by Google

Osservazioni Preliminari

FISICA E METAFISICA

§ 1. Per investigare l'essenza delle cose noi possiamo collocarci da due soli punti di vista: l'empirico e il trascendentale.

Dal punto di vista empirico, noi consideriamo le cose nella forma con la quale esse ci appaiono, cioè, come esse si riflettono nella intelligenza umana: il risultato è la ***Fisica*** (in senso lato). Ci collochiamo dal punto di vista trascendentale, quando ci domandiamo che mai possano essere le cose in sè, cioè considerate senza dipendenza e senza relazione con le forme che assumono per presentarsi al nostro intelletto: il risultato è la ***Metafisica.***

§ 2. Tutto il nostro sapere trae origine dalla *percezione,* che è di due specie: l'una esterna, l'altra interna.

Ambedue servono a costituire tutto quell'insieme delle nostre rappresentazioni delle cose che chiamiamo *esperienza.* Tanto l'uno quanto l'altro modo di considerarle — l'empirico e il trascendentale — procedono dall'esperienza, ma in senso diverso.

Digitized by Google

§ 3. Quando si considerano le cose dal punto di vista empirico o fisico, si accetta come dato tutto il materiale dell'esperienza, e, con l'investigarlo e ordinarlo sistematicamente, si giunge a un ***Sistema della Fisica,*** che comprende tutte la scienze, in quanto scaturiscono dall'una e dall'altra di queste due fonti: l'esperienza esterna e l'esperienza interna.

Tutto ciò che noi impariamo a conoscere per mezzo dell'esperienza esterna sono i corpi, cioè la materia, nello spazio e nel tempo. Il ricercare i rapporti dello spazio e del tempo è compito della ***Matematica;*** il seguire la materia nei suoi cambiamenti forma oggetto delle ***Scienze Naturali,*** che studiano, come morfologia (mineralogia, botanica, zoologia), le forme della materia, come eziologia (fisica, chimica, fisiologia), i suoi mutamenti insieme con le loro cause. — La scienza dell'esperienza interna è la ***Psicologia*** (empirica). Siccome questa ha per oggetto tutti i fenomeni della percezione interna e, per conseguenza, comprende tutto il dominio della conoscenza del sentimento e della volontà, noi possiamo subordinarle la logica (e quindi anche la grammatica), l'estetica e l'etica, e accanto a queste ultime, porre la storia delle scienze, delle arti e dei popoli, considerandole, in un certo senso, come raccolte di esempi.

§ 4. Il metodo di esame trascendentale o metafisico si attiene a questo fatto, che tutta quanta l'esperienza nel suo complesso, e tutte le scienze empiriche che da essa traggono origine — il che costituisce il sistema della Fisica, — anzitutto altro non sono propriamente se non una serie di rappresentazioni nella nostra coscienza. Perciò fin da principio la questione fondamentale fu: che cosa possono essere le cose ***in sè*** (*αὐτὰ καθ' αὐτά, âtman*), cioè astraendo dalla forma che esse assumono nella nostra conoscenza? Per poterla risolvere, esso analizza in primo luogo l'esperienza che riempie il nostro intelletto, e distingue quale parte di essa risieda in noi **a priori**, cioè prima di ogni percezione esterna ed interna, e appartenga perciò alle funzioni innate del nostro stesso intelletto, e quale parte di essa noi acquistiamo solo **a posteriori**, cioè per mezzo della percezione esterna ed interna, e dobbiamo

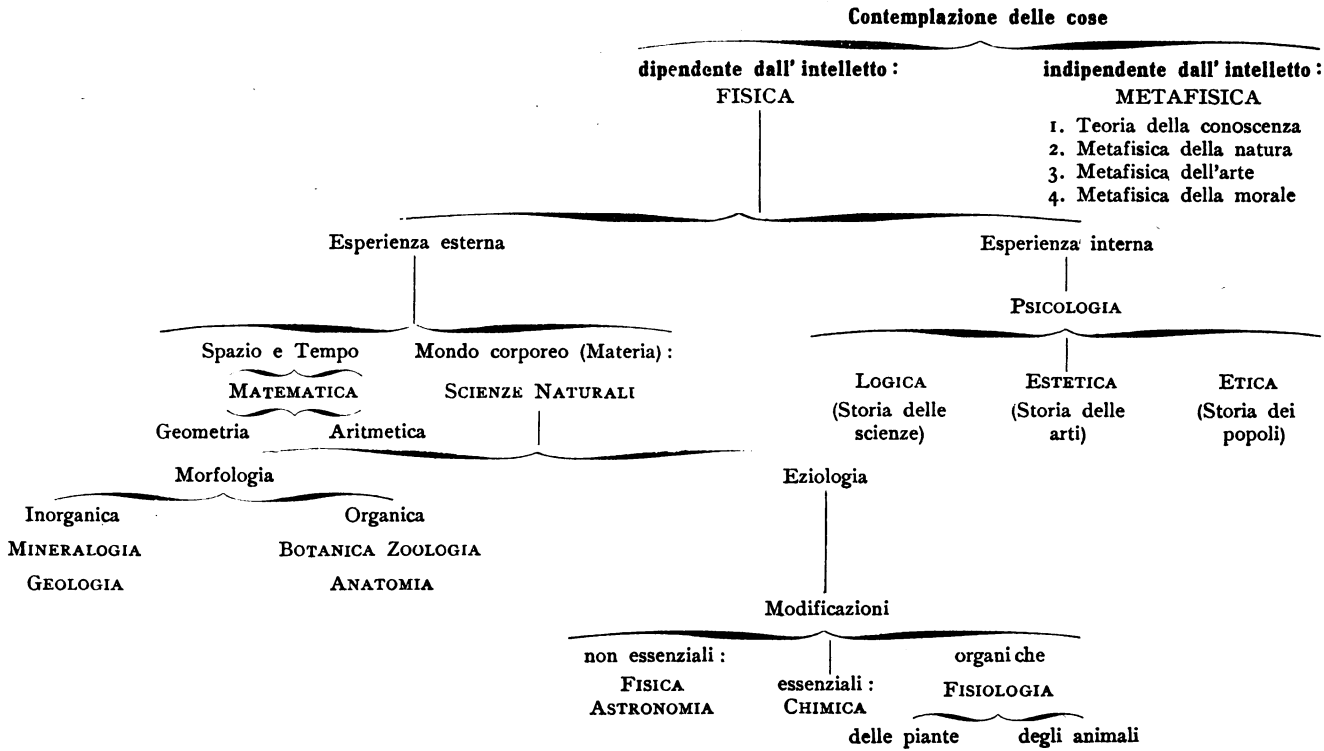
Digitized by Google

quindi considerare come appartenente all' essenza della cosa in sè. Gli schiarimenti ottenuti per questa via, insieme con la loro applicazione alla natura, all'arte, all'operare degli uomini, formano tutti insieme un ***Sistema della Metafisica***, che serve di complemento al Sistema della Fisica e contiene i dati ultimi a cui noi possiamo giungere intorno a noi stessi e all' universo.

NOTA — Col vocabolo *filosofia* — un termine di cui l'idea variò in modo molteplice nel tempo, e che tuttora non è ben definito — si intende la metafisica in senso ristretto; in senso più lato, la metafisica insieme con le scienze dell' esperienza interna, che hanno con essa un più intimo rapporto; in senso amplissimo, i principali risultati di tutte quante le scienze, dal punto di vista più generale.

Digitized by Google

§ 5. — QUADRO SINOTTICO DI TUTTE LE SCIENZE GENERALI.



Digitized by Google

§ 6. *Cenni storici.* — Religione e filosofia sono le due forme nelle quali la metafisica si è svolta fin dai più antichi tempi e ha messo in luce una gran quantità di verità imperiture, specialmente presso gli Indiani i Greci e i Cristiani. Ma fino a un secolo fa mancò la chiara coscienza della differenza fra nozione fisica e nozione metafisica; e siccome la metafisica voleva affermare le proprie verità partendo dal punto di vista empirico, al quale ciascuno per natura si attiene, accadeva che queste avessero necessariamente una forma figurativa e si trovassero in evidente contraddizione fra loro e con le scienze fisiche.

Venne allora il KANT (1724-1804), che con la sua *Critica della ragion pura* (1781) pose le fondamenta di una metafisica del tutto scientifica. Su questa base lo SCHOPENHAUER (1788-1860) costruì un edificio metafisico incomparabile. Il suo sistema potrà col tempo essere modificato nei particolari dal progresso indefinito delle scienze empiriche; ma nel suo insieme non potrà mai invecchiare e rimarrà un possesso inalienabile dell' umanità. Se, illuminati da questa dottrina, noi penetriamo nell' intimo spirito dei sistemi religiosi e filosofici, ci convinciamo che le contraddizioni di principio fra scienze naturali, filosofia e religione, hanno la loro causa in un malinteso, che può esser rimosso, per poi giungere, come ultima conseguenza, a riconoscere ad ogni sistema il suo diritto di esistenza.

Digitized by Google

Digitized by Google

A) Il punto di vista empirico

SISTEMA DELLA FISICA

I.

Spazio.

§ 7. *Proposizione.* — Lo spazio è infinito in tutte le direzioni.

Dimostrazione. — Se non lo fosse, dovrebbe avere un limite. Questo sarebbe o un corpo o il vuoto, quindi, in ambo i casi, ancora spazio. (Cfr. l'esempio del giavellotto in Lucretius, *De natura rerum* I. 968–998).

§ 8. *Corollario.* — Tutto ciò che esiste, esiste necessariamente nello spazio; chè altrimenti non sarebbe in nessun luogo e quindi non sarebbe affatto.

II.

Tempo.

§ 9. *Proposizione.* — Il tempo è infinito in ambedue le direzioni.

Dimostrazione. — Se non lo fosse, dovrebbe avere un principio e una fine. L'uno e l'altro sarebbero momenti (" ora „), e avrebbero, come tali, un " prima „ e un " poi „, e perciò sarebbero situati nel tempo e non fuori di esso.

§ 10. *Corollario.* — Tutto ciò che accade, accade necessariamente nel tempo; chè altrimenti non accadrebbe mai; e quindi non accadrebbe per nulla affatto.

Digitized by Google

III.

Materia.

§ 11. *Proposizione.* — Nello spazio e nel tempo non esiste nulla, tranne la sola materia.

Dimostrazione. — 1) Tutto ciò che agisce nello spazio e nel tempo si chiama materia. L' " esistere „ consiste nell' agire nello spazio e nel tempo. Per conseguenza, tutto ciò che esiste è materiale. — 2) Per possibile si intende tutto ciò che noi possiamo rappresentarci come esistente. Noi possiamo rappresentarci come esistenti solo oggetti materiali.

§ 12. *Proposizione.* — La materia è increata e indistruttibile.

La prova deriva dalle esperienze dei naturalisti. Questi difatti, anche se potessero, con la bilancia alla mano, seguire la materia in tutte le sue modificazioni, perverrebbero tutto al più a constatare che finora non si è mai riusciti ad accrescere o a diminuire la quantità della materia. Inoltre, pur senza tener conto di qualsiasi percezione (a priori), la proposizione risulta più efficacemente dimostrata dal fatto che è impossibile anche solo immaginare la nascita o il perire della materia. Ora, ciò che non è possibile, non è neppur reale.

§ 13. La quantità di materia nell'universo è o illimitata, per conseguenza infinitamente grande in corrispondenza dello spazio infinito; o limitata, e allora, in confronto allo spazio infinito, essa è infinitamente piccola.

IV.

Causalità.

§ 14. La sostanza permane (§ 12), ma cambia senza posa di *proprietà*, di *forma* e di *stato* (πάντα ῥεῖ). Tutti questi cambiamenti avvengono per necessità secondo la legge seguente:

§ 15. Legge di causalità. — Ogni cambiamento della materia si chiama *effetto* e ha luogo solo dopo che si sia verificato un altro cambiamento, detto *causa*, al quale l' effetto tien dietro in modo regolare e inevitabile, ossia necessariamente.

Digitized by Google

§ 16. Siccome l'effetto è prodotto da un cambiamento (causa) di uno stato determinato, che è esso stesso una risultante di cambiamenti, così tale stato, più l'ultimo cambiamento sopraggiunto, può chiamarsi " causa „. In essa si distinguono i vari *momenti causali* o *condizioni:* il loro susseguirsi può essere variabile.

§ 17. La stessa causa produce sempre lo stesso effetto; al contrario, lo stesso effetto può essere prodotto da cause diverse. Per conseguenza, il concludere dall'effetto alla causa è problematico; dalla causa all'effetto, sicuro. La prima è la via seguita dall'*ipotesi*, la seconda, quella propria dell'*esperimento*.

§ 18. Dalla legge di causalità derivano direttamente: 1) la *legge di inerzia*, poichè non può esservi effetto senza causa; 2) la *legge di permanenza della sostanza* (§ 12), perchè la legge di causalità si applica a tutti gli *stati* della materia e non al *sottostrato* di tutti gli stati forme e proprietà.

§ 19. Come lo spazio (§ 7) e il tempo (§ 9) sono senza limiti, così il concatenarsi delle cause e degli effetti è necessariamente senza principio e senza fine.

Dimostrazione. — a) Se fosse senza principio, noi dovremmo supporre uno stato primo; ma perchè questo potesse svilupparsi, dovrebbe sopravvenirvi, per causa interna o esterna, un cambiamento che alla sua volta sarebbe l'effetto di una causa antecedente, ecc.

NOTA — Questo è l'ostacolo contro cui lotta la *prova cosmologica*, che a torto identifica il principio metafisico della redenzione (Dio) con il principio fisico della creazione.

b) La forza della causalità è infinita in quanto in nessun momento dell'avvenire potrà mai prodursi un cambiamento che non derivi come effetto dalla causa sufficiente.

§ 20. Si distinguono tre forme di causalità, una generale e due speciali, a seconda che l'effetto deriva da una *causa* in senso ristretto, da uno *stimolo* o da un *motivo*.

1) Da una *causa* in senso ristretto procedono tutti i muta-

Digitized by Google

menti tranne gli organici. Insieme col grado della causa cresce anche il grado dell' effetto. Il cambiamento che subisce la causa è pari a quello che essa produce nell' effetto (l' azione è uguale alla reazione).

2) Dagli *stimoli* derivano i cambiamenti nella vita vegetativa (nel mondo vegetale e nelle funzioni vegetative degli animali e dell' uomo): questa forma di causalità esige, per essere attiva, durata e contatto, spesso anche intususcepzione. Divenendo la causa troppo forte, l' effetto spesso si cambia nel suo contrario (sovreccitazione).

3) Dai *motivi* derivano i cambiamenti nella vita degli animali e dell' uomo, in quanto ad essi presiedono le funzioni animali — cioè i moti coscienti. La causa, sotto questa forma, non richiede nè un contatto nè una durata più che momentanea. Siccome l' intelletto dell' animale è limitato a rappresentazioni sensibili, il suo agire è sempre connesso a motivi sensibili (collocati nel presente): al contrario le azioni dell' uomo possono derivare anche da rappresentazioni astratte, che agiscono come motivi, per il che esse possono essere sovente enigmatiche e infondate, ma ad ogni modo sempre soggette alla necessità, con la quale la legge di causalità domina tutto il mondo finito (determinismo empirico).

V.

Forze naturali.

§ 21. Le leggi dello spazio e del tempo, che spetta alla matematica di determinare, e la legge di causalità, sono, come si dovrà dimostrare più oltre, forze naturali *a priori*. D' altra parte, vi sono le leggi naturali *a posteriori*, dedotte dall' esperienza per mezzo dell' induzione, le quali altro non esprimono se non la costanza delle leggi naturali nel produrre i loro effetti.

§ 22. L'osservazione empirica della natura ci fa conoscere solo dei fenomeni (cioè stati e cambiamenti della materia) nello spazio e nel tempo, connessi per il legame di causalità. Il complesso dei fenomeni naturali si suddivide in una serie di gruppi, ciascuno dei

Digitized by Google

quali risulta dell'insieme di quei fenomeni che hanno un carattere comune e possono quindi considerarsi come manifestazioni varie di una sola intima potenza.

Questa potenza intima è chiamata, con espressione derivante dall'osservazione del nostro intimo, *forza, forza naturale.* (Ad esempio peso, impenetrabilità, elettricità, cristalizzazione, e, anche, ogni specie vegetale e animale).

Ogni stato nella natura è una tensione di forze antagonistiche; ogni cambiamento è un momentaneo prevalere di certe forze su certe altre, quando le prime, seguendo la legge di causalità, sono diventate più forti delle seconde. (Πόλεμος πατὴρ πάντων. — Esempi: un edificio, una combinazione chimica, il corpo umano in istato di salute, di malattia, di morte).

§ 23. Al complesso della natura appartengono tutte le manifestazioni delle forze naturali, ma non le forze naturali stesse. Considerate empiricamente, esse non esistono affatto. Il naturalista non può far a meno delle forze, ma non può spiegare 'null'altro che le loro manifestazioni: ciò mostra che il suo processo di investigazione dev'essere compiuto da un altro, che appartiene alla metafisica.

§ 24. Conformemente a ciò, ogni fenomeno, sia causa sia effetto, è la manifestazione di una forza, e la legge di causalità afferma solo che nessuna manifestazione di forza può aver luogo senza essere preceduta da un'altra manifestazione di forza quale causa.

È perciò inesatto e biasimevole designare la forza stessa come la causa di un certo effetto (ad es. il peso come causa della caduta).

§ 25. Il compito delle scienze empiriche è perciò triplice:

1) Osservare e descrivere i fenomeni;
2) Determinare a volta a volta le cause;
3) Determinare le forze che vi si manifestano.

Qesto triplice compito appartiene non solo al naturalista, ma anche allo storico, in quanto questo 1) ricerca ed espone i fatti, 2) investiga i motivi di ogni fatto, 3) descrive i caratteri umani quali si rivelano nelle azioni compiute per effetto dei motivi.

Digitized by Google

VI.

Il materialismo come conseguenza del punto di vista empirico.

§ 26. Poichè per l'empirismo non esiste altro che la materia nei suoi vari stati (§§ 11, 14), bisogna intendere tutto ciò che esiste come modificazione della materia. L'intelletto dell' uomo può tanto meno sottrarsi a questa regola, quanto meno è possibile studiarlo senza tener conto di quello degli animali. Ora, l'intelletto dell'animale è un' organo chiamato intelligenza, fornito di squisita sensibilità dovuta all'accumulamento di sostanza nervosa, e che reagisce sotto l' influenza degli stimoli esterni dei sensi, che sono come le antenne: tali reazioni, come dimostreremo in seguito, producono in esso la nozione del mondo esterno. L' intelletto dell' uomo invece non è se non una gradazione più alta dell'intelletto animale, portato a un tal punto di perfezione, che noi siamo in grado di decomporre le percezioni nei loro elementi e di ritenere questi elementi in un ordine invertito: dal che, come vedremo in seguito, risulta l'apparato della ragione con il suo contenuto di concetti e di giudizi.

§ 27. L'anatomia e la fisiologia hanno per compito, non tanto di provare la materialità di tutti i processi intellettuali, perchè ciò è stabilito *a priori* (§ 26), quanto piuttosto di dimostrarla nei particolari. Sebbene finora esse vi siano riuscite solo parzialmente, per la difficoltà di penetrare l' organo del pensiero, tuttavia dispongono di una serie di fatti che mettono fuori di dubbio *la intera dipendenza del pensiero dal cervello.* A tali fatti appartengono i fenomeni dell'infanzia e della senilità; quelli che accompagnano uno sviluppo esagerato o una deformazione del cervello (microcefali, cretini); le affezioni del cervello per lesioni esterne o per influenze morbose interne, che producono la pazzia, in alcuni casi della quale il cervello può riacquistare periodicamente la propria lucidità (*lucida intervalla*); il ritorno del cervello alla sua lucidità e alle sue funzioni normali, per effetto d' un indebolimento generale all' avvicinarsi della morte (Don Quijote).

Digitized by Google

§ 28. Il Descartes fondò lo spiritualismo, che fu modificato, trasformato, combattuto dai suoi successori, confutato dal Kant, ma che anche ai giorni nostri gode gran favore presso i più. Secondo questo sistema esistono due sostanze: l'una estesa e l'altra pensante, che nell'uomo sarebbero unite come corpo e anima, e che si separerebbero al momento della morte. Tale dottrina è contraria all'esperienza, non meno che inintelligibile e destituita di prove, e costituisce un errore fondamentale che attraversa la via a ogni vera concezione filosofica.

NOTA. La confutazione del Kant è basata essenzialmente su ciò: che l'esistenza è solo la forma generale degli oggetti: quindi non possiamo considerare come esistente ciò che in tutte le nostre rappresentazioni è solo soggetto, senza mai diventare oggetto.

VII.

MISERIA DELL' EMPIRISMO.

§ 29. Così per certo il materialismo suona scherno a ogni più profonda e più alta idealità filosofica e religiosa, così le sue conseguenze nel campo dell'arte sono terra terra e volgari, nell'ambito della morale funeste miserevoli e vili; ma costituisce, dal punto di vista empirico, il solo metodo giusto e conseguente di concepire il mondo. Perciò esso è " l'ideale „ al quale tendono le scienze empiriche e al quale esse col tempo sempre più andranno avvicinandosi. È quindi inutile cercare di confutare il materialismo. Ma si può porre la questione se non sia possibile di renderlo più compiuto con una più alta concezione del mondo, che lo elevi senza mettersi in contraddizione con esso.

§ 30. Greve preme sul nostro spirito il peso di un mondo ove non è lasciato posto alcuno nè a Dio nè alla libertà nè all'immortalità. Grazie sien rese per tutti i secoli agli uomini che riuscirono a sollevare dai suoi cardini tutto intero questo mondo, dopo di aver trovato nella nostra facoltà di conoscere il δός μοι ποῦ στῶ. Poichè le scienze fisiche, per quanto basate sui fatti, debbono trascurare, per la loro stessa natura, un fatto che è fra tutti il primo e il più certo. Di questo vogliamo ora occuparci.

Digitized by Google

B) Il punto di vista trascendentale:

SISTEMA DELLA METAFISICA

PARTE PRIMA

TEORIA DELLA CONOSCENZA

I.

Riassunto preliminare.

§ 31. La teoria della conoscenza fa parte propriamente della psicologia e tratta, come tale, dell'origine dell'essenza e del concatenamento di tutte le nostre rappresentazioni. Queste si suddividono in due classi, potendo essere, le une primitive, le altre derivate. Le prime si chiamano (con una *denominatio a priori*) *sensibili*, le seconde, *astratte*.

§ 32. La facoltà di avere **rappresentazioni sensibili** è l' ***intelligenza*** (*νοῦς*, *mens*, *entendement*, *understanding*, *Verstand*); la scienza che se ne occupa si chiama ***noetica***. Essa deve dimostrare come l'intelligenza, per mezzo delle sue funzioni innate e per effetto di uno stimolo esterno che agisce sui sensi, quasi sue propaggini, 1) produca le rappresentazioni sensibili, 2) ricerchi la reciproca connessione fra tali rappresentazioni.

§ 33. La facoltà di avere **rappresentazioni astratte** è la ***ragione*** *λόγος*, *ratio*, *raison*, *reason*, *Vernunft*); la scienza che insegna come la ragione elabora la materia fornita dalla percezione per trasfor-

Digitized by Google

marla in concetti, e come collega i concetti per formarne giudizi e conclusioni, si chiama ***logica***. Operare con concetti si chiama *pensare*. Le vibrazioni dell'aria ambiente, per mezzo delle quali noi ci comunichiamo a vicenda i nostri pensieri, sono le *parole del linguaggio*. Poichè noi non solo le udiamo, come gli animali, ma anche le comprendiamo, perciò la facoltà che in esse si estrinseca si chiama nel suo insieme *ragione*.

§ 34. La facoltà dell'intelligenza ci è comune con gli animali. Nessun animale è sfornito di intelligenza, sebbene gli animali inferiori, specialmente quelli nei quali la massa nervosa non è ancora centralizzata in un cervello, ne abbiano solo una traccia appena notevole. Lo sviluppo dell'intelligenza è parallelo allo sviluppo del cervello, e sale a grado a grado fino all'uomo; a quest'ultimo punto, che è il più alto a cui possa pervenire, le sue funzioni giungono a tal segno di penetrazione, da riuscire, non solo, come presso gli animali, a formare le percezioni del mondo esterno, ma anche a seguire, fin nelle sue più lontane ramificazioni, il loro rapporto di tempo di spazio e di causalità.

La sola facoltà che distingue l'uomo dagli animali, è la ragione. Per quanto semplici siano le sue funzioni, esse bastano tuttavia a spiegare la grandezza e la bellezza che distinguono la vita dell'uomo da quella degli animali.

§ 35. Lo stesso organo che, per il metodo di esame interno proprio della psicologia, appare come *intelligenza*, si presenta esteriormente in fisiologia come *cervello* (sostituito negli animali inferiori da gangli o cerchi nervosi), dal quale si irradiano verso gli oggetti i nervi sensori, pari a tentacoli, che mettono capo agli organi dei sensi.

La ragione invece, a quanto pare, non ha uno speciale organo fisiologico: piuttosto (per ragioni che addurremo in seguito) noi la riteniamo solo un modo particolare, tutto proprio dell'uomo, di applicare quel potere generale di reazione che noi chiamiamo intelligenza, cioè cervello.

§ 36. La ragione trae tutto il suo contenuto dalla percezione, come dimostreremo più oltre, e la sua attività si limita a dare una

Digitized by Google

forma diversa, più facile a comprendersi e quindi più agevole a maneggiarsi, alla materia fornita dalla percezione: perciò essa non ci apprende nulla di nuovo. Ogni vero progresso nella fisica e nella metafisica è quindi possibile solo a patto che noi, prima d'ogni altra cosa, risaliamo dalle rappresentazioni astratte al mondo sensibile che ne forma la base. Per conseguenza, la metafisica potrebbe lasciare alla sola logica l'esame della ragione e del suo contenuto astratto, ed esimersi da ogni ricerca in questo campo. Senonchè, la conoscenza imperfetta della facoltà della ragione e della sua importanza fu, nei tempi antichi e moderni, fonte di confusioni nel dominio della metafisica. Per salvarci da simili errori, noi dovremo in un'apposita appendice prendere in esame la ragione e le sue rappresentazioni astratte. Per ora, lascieremo in disparte queste considerazioni secondarie, per rivolgere la nostra attenzione al mondo delle percezioni, che solo è primitivo e comprende tutto ciò che è reale. Qui troveremo il grave problema, la soluzione del quale rimarrà il punto di partenza e la base di ogni metafisica scientifica.

II.

Il problema della percezione.

§ 37. Come è possibile che io percepisca con i sensi gli oggetti del mondo esterno?

La fisica risponde che gli oggetti, in parte direttamente, in parte per mezzo dei raggi luminosi, delle onde sonore, ecc., affettano i miei nervi e, per il loro tramite, il mio cervello. Questa spiegazione sarebbe forse sufficiente, se non si trattasse invece di spiegare come io, durante la percezione, provi nell'interno del mio organismo certe sensazioni specifiche. Ma nella percezione normale il caso è del tutto diverso: non impressioni soggettive entrano nella mia coscienza, ma gli oggetti direttamente e gli avvenimenti stessi. Così, ad es., nella visione io non percepisco l'immagine degli oggetti situata nell'occhio e sulla retina, e per giunta arrovesciata, ma vedo invece le *cose stesse*, e pur tuttavia situate *fuori di me*. Io non ho coscienza nè dei raggi luminosi nè delle immagini sub-

Digitized by Google

biettive, ma sibbene, e direttamente, degli oggetti che pur sono lontani da me. Questi sono i fatti, e in essi si trova una contraddizione.

Contraddizione; che nessuna spiegazione fisica può rimuovere.

III.

Il mondo è la mia rappresentazione.

§ 38. Quando io, per togliermi da tale perplessità, ricerco che cosa propriamente in tutte le mie nozioni sia, in modo semplice e ineluttabile, certo, il meglio è che cominci come il Descartes a *dubitare di tutto*. Ora, se io, non solo estendo il dubbio a tutto ciò che ho imparato o appreso per tradizione, ma pongo anche la domanda se il mondo che mi sta intorno visibile e tangibile esista realmente o non sia invece nulla più che un sogno della mia fantasia, un' illusione dei miei sensi, — rimane tuttavia una verità che non può essere argomento di dubbio: *il mondo è la mia rappresentazione.*

Il Descartes andò troppo lontano se col suo famoso " *cogito, ergo sum* „ egli volle (a quanto pare) restringere alle rappresentazioni astratte ogni certezza indubitabile. Poichè il mondo, sia esso in sè quale vuol essere, mi è dato come una serie di rappresentazioni sensibili: e questo è un fatto primario, che io non posso nè contestare nè mettere seriamente in dubbio.

§ 39. Ora, ogni certezza indubitabile è limitata a questo fatto; e noi saremo veramente maturi a uno studio filosofico dell' universo, solo quando potremo concentrarci tanto quanto basta per giungere a comprendere in modo vero e sincero questa grande verità: tutto questo universo materiale, esteso nello spazio e nel tempo, mi è noto come tale solo per mezzo del mio intelletto: ora il mio intelletto, per sua natura, non può mai darmi altro che rappresentazioni: per conseguenza tutto questo universo, e con esso anche il mio corpo, in quanto io lo considero con il mio intelletto, cioè esteriormente, come materia nello spazio e nel tempo, altro non è che la mia rappresentazione.

Digitized by Google

§ 40. Quanto inconfutabile è questa verità, altrettanto forte è l'avversione che proviamo contro di essa. Tale avversione si accresce quando noi consideriamo che anche le ferite più dolorose del nostro corpo altro non sono per il nostro intelletto che delle rappresentazioni, non meno delle ferite e dei dolori dai quali vediamo altri tormentati. Se noi ci trovassimo di fronte alle cose come intelligenza pura e incorporea, nella verità sopra enunciata noi non troveremmo nulla che ci urtasse minimamente. Tutto l'universo ci passerebbe dinanzi come una serie di immagini vuote e insignificanti, paragonabili ai fantasmi di un sogno, nel quale noi fossimo solo spettatori, e non attori. Ora, così non è. Noi siamo in contatto con il mondo per due punti: da una parte mediatamente per via del nostro intelletto, in quanto noi lo conosciamo; dall'altra immediatamente, in quanto noi pure, per causa del nostro corpo, apparteniamo al mondo. Parleremo in seguito di ciò che è il nostro corpo e sono le cose del mondo da questo secondo punto di vista. Ora noi dobbiamo lasciar da parte tale questione, essendo compito nostro di analizzare il mondo come materia posta nello spazio e nel tempo, perchè sotto questa forma il mondo ci è noto solo per il tramite del nostro intelletto e per conseguenza è solo la nostra rappresentazione.

IV.

Se le cose in sè sono precisamente tali quali io me le rappresento.

§ 41. Il mondo è la mia rappresentazione. Come tale, esso è solo la forma nella quale mi appaiono le cose. Ora si fa la domanda, se le cose in sè siano tali quali io me le rappresento, cioè materia posta nello spazio e nel tempo, oppure se esistano sotto questa forma solo per il mio intelletto, in quanto questo per la sua costituzione non è in grado di rivelarmi la vera essenza delle cose. La prima opinione è propria del materialismo; la seconda ci è predicata da voci misteriose dell'antichità. Dei saggi indiani insegnano che la radice dalla quale germoglió questo molteplice universo, è

Digitized by Google

il non-sapere (*avidyâ*), e spiegano l'universo come un miraggio ingannatore (*mâyâ*). Filosofi greci (Parmenide, Platone e altri) muovono ai sensi l'accusa di ingannarci; il Cristianesimo deduce, dalla corruzione morale degli uomini, un oscuramento del loro intelletto (ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, Eph. 4, 18; vedi specialmente I Cor. 2). In tutte queste curiose espressioni si afferma la coscienza che le cose in sè sono diverse dal come ci appaiono.

Solo l'analisi della nostra facoltà di conoscere può fornirci i mezzi per risolvere la questione.

V.

Elementi della rappresentazione a priori e a posteriori.

§ 42. Ogni rappresentazione come tale contiene due elementi che si compiono a vicenda: un soggetto che rappresenta l'oggetto, e l'oggetto rappresentato. Questi due elementi con la rappresentazione formano uno, e non tre, come disse lo Schiller, facendo uno scherzo irragionevole. Nessuna rappresentazione è senza soggetto, nessuna senza oggetto. Ora, per me, non v'è null'altro che rappresentazioni (§ 39): per conseguenza non vi è soggetto senza oggetto, nè oggetto senza soggetto, verità che già, alla sua maniera, espresse Platone (Theaet. p. 160 A B).

§ 43. Tutti gli oggetti sono, rispetto all'Io soggetto, *immediati o mediati*. Gli *oggetti immediati* non possono mai essere per me altro che affezioni del mio Io, cioè sensazioni interne che si possono rappresentare fisiologicamente come stimoli specifici dei nervi sensori irraggiati nei miei organi dei sensi. Tutti gli altri oggetti, tutto intero il mondo esterno, e lo stesso mio corpo, in quanto io lo considero dall'esterno, mi sono noti solo come *oggetti mediati:* io posso giungervi solo per mezzo delle irritazioni nervose su accennate.

§ 44. Per tal modo tutti i dati che mi permettono di conoscere il mondo esterno, si riducono a quelle affezioni dei miei nervi

Digitized by Google

che costituiscono gli oggetti immediati. Esse sono l'unica cosa che il mio intelletto riceva dall'esterno, cioè indipendentemente da se stesso. Per conseguenza tutto il resto, cioè tutto quanto intercorre fra quelle deboli impressioni nervose e l'ampia immensa natura che si stende davanti ai miei sguardi, deve provenire dall'interno, cioè dal mio intelletto.

§ 45. Paragoniamo il mondo sensibile, che è la nostra rappresentazione, a un tessuto nel quale i fili soggettivi e oggettivi si incrocino come l'ordito e la trama: tutto ciò che è oggettivo, indipendente da me, dato *a posteriori*, è limitato a quelle impressioni delle mie terminazioni nervose, e paragonabile al filo tenue e isolato della spola; l'ordito invece, che è steso fin da prima, cioè *a priori*, per ricevere il filo a mano a mano che si presenta e fabbicarne il tessuto, rappresenta le forme naturali e innate del soggetto, l'insieme delle quali costituisce appunto ciò che chiamiamo intelligenza, cioè cervello.

VI.

Guida per trovare gli elementi a priori nelle mie rappresentazioni.

§ 46. La metafisica si propone come compito di ricercare che cosa sono le cose *in sè*, cioè indipendentemente dal nostro intelletto (§ 4): essa quindi deve anzitutto togliere dalle cose tutto ciò che vi aggiunge il nostro intelletto, cioè le forme che per sua natura gli appartengono, ossia le forme *a priori*, nelle quali esso dispone la materia fornitagli dai sensi per formarne la trama dell'esperienza. Per contraddistinguere questi elementi *a priori* del mondo sensibile, che ci appartengono come funzioni dell'intelletto, da quelli che vi si aggiungono *a posteriori* per mezzo della percezione, noi ci serviamo di sei indizi, che sono per noi quello che sono i reagenti per il chimico, o che possiamo anche paragonare a sei calamite, con le quali noi possiamo attrarre, di fra la massa dell'esperienza, l'acciaio della nostra conoscenza *a priori*.

Digitized by Google

1) Ciò che è necessario per trasformare in percezioni le sensazioni date come impressioni sui nostri sensi, e che quindi precede ogni esperienza come condizione indispensabile della sua possibilità, non può derivare dall' esperienza, ma solo dal nostro interno (*argumentum ex antecessione*).

2) Tutto ciò che proviene dall' esterno è accidentale in rapporto al mio intelletto, potrebbe anche essere altrimenti o non essere affatto: il che vuol dire, che io potrei rappresentarmi che non fosse. Ora, la mia percezione contiene elementi che io non posso immaginare non esistenti (il che posso invece per i restanti): dal che consegue che essi non appartengono a ciò che esiste indipendentemente da me, ma sono inerenti al mio intelletto (*argumentum ex adhaesione*).

3) Per la stessa ragione, tutti i dati provenienti dall'esterno valgono solo a dirmi *cio che è*, ma non *che qualche cosa è necessariamente così e non potrebbe essere altrimenti.* La percezione non implica la necessità. Perciò tutte le determinazioni delle cose, alle quali io unisco la coscienza della loro necessità, non derivano dalla percezione, ma debbono esistere *a priori* nel mio interno (*argumentum e necessitate*).

4) Da ciò deriva che *le scienze le quali sono fondate su dottrine di certezza apodittica*, non possono averle desunte dalla percezione; per conseguenza le parti del mondo percepibile alle quali esse si riferiscono, debbono appartenere agli elementi originariamente innati del mio intelletto (*argumentum e mathematicis*).

5) La percezione può darmi solo sensazioni, e queste, come tali, sono qualcosa di isolato e di sconnesso. Difatti, per quanto sia difficile a comprendersi a prima vista, la materia fornita dalle sensazioni esterne non può essere se non le sensazioni stesse, e non una loro qualsiasi connessione, perchè questa è solo il legame fra le sensazioni, e perciò non è sensazione essa stessa. Perciò la facoltà per forza della quale io riunisco in un sol tutto la pluralità delle percezioni e rendo così coerenti le mie rappresentazioni, deve trovarsi in me *a priori*. Per conseguenza, tutto ciò che stabilisce *la coerenza* nella natura dev'essere attribuito alle forme innate del mio intelletto (*argumentum e continuate*).

Digitized by Google

6) La percezione non può mai comprendere l'infinito. Ora, se nella mia concezione delle cose io trovo degli elementi che so essere *infiniti*, ne consegue sicuramente che non li ho ricevuti per via di percezione, ma che li posseggo come forme della mia facoltà di conoscere. Perciò io, per quanto mi avanzi nella considerazione delle cose, non potrò mai oltrepassare questi elementi, nel che appunto consiste la loro infinità (*argumentum ex infinitate*).

VII.

Gli elementi a priori sono: lo spazio, il tempo e la causalità.

§ 47. Tre elementi — nè più nè meno — costitutivi del mondo sensibile che ci circonda, si rivelano alla prova di questi sei punti di paragone come forme originariamente proprie del nostro intelletto, nelle quali noi disponiamo il materiale della percezione per cambiarlo in nozioni. Perciò dobbiamo sceverarli dalla natura, per ottenere le cose in sè. Essi sono:

1. **lo spazio,**
2. **il tempo,**
3. **la causalità**

Essi distinguono il mondo fenomenico che ci circonda dal mondo in sè: e in ciò consiste la **verità fondamentale di ogni metafisica.** Perciò tale verità si ritrova, nei più diversi stadi di sviluppo della metafisica, espressa indirettamente o sotto forma di conseguenza, come mostrano i seguenti esempi.

Nel *Vedânta*, il più profondo sistema di metafisica indiano, la cosa in sè appare come *Brahman*. Di esso si dice che " non è disperso nello spazio e nel tempo (*deça - kâla - anavacchinna*) ed è libero da ogni mutamento (*sarva - vikriyâ - rahita:* Çaṅkara ad *Bṛihad-âraṇyaka-upanishad* I, 3, 1, p. 79,1. — ad *Brahma-sûtrâṇi* I, 1, 4 p. 64,7) „ Ora, dove non è mutamento, non è neppur causalità.

L'assenza di causalità nelle cose in sè è pure il dogma fondamentale della filosofia di Platone. Egli insiste di continuo sulla distinzione tra il mondo fenomenico soggetto alla causalità, che

Digitized by Google

egli dice in istato di divenire e transeunte, ma non mai esistente (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, Tim. 28 A), e l'essere in sè, che egli dichiara nel modo più reciso esente da ogni mutamento (μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ'αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται, Phaedon 78 D). Come la causalità, così pure egli attribuisce al solo mondo dei sensi e nega all'essere in sè lo *spazio* (πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον, εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, Tim. 52 B) e il *tempo* (ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ'ἦν τό τ'ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς, Tim 37 E).

La *metafisica biblica* concepisce l'essere in sè come personalità; ma toglie a tale personificazione la sua limitazione, proclamando attributi di Dio: 1) l'*eternità*, cioè l'assenza di tempo *(mê 'ôlâm ad-'ôlâm attâh êl*, Salmi 90, 2); 2) la *onnipresenza* cioè l'assenza di spazio (*et-haschschâmajim v'eet-hâârez 'anî mâlê' n'eum-j'ehôvâh* Geremia 23, 24); 3) l'*immutabilità*, cioè l'assenza di causalità *(hêmmâh* [il cielo e la terra] *jôbêdû v'attâh ta'amod*, Salmi 102, 27).

Queste testimonianze dell'antichità sono quel che è il sogno di fronte al risveglio, in rapporto alle prove che dimostrano l'esistenza *a priori* dello spazio, del tempo, della causalità. Il Kant per primo stabilì queste prove, e lo Schopenhauer le ha rese più compiute, liberandole da qualche errore accessorio: all'uno e all'altro è assicurata la venerazione di molti secoli avvenire.

Nel seguito dell'opera nostra noi tenteremo di addurre queste prove in modo più compiuto, più sistematico e più intelligibile di quanto abbiano fatto quei due immortali maestri. Nè in ciò deve vedersi atto alcuno di irreverenza, perchè ora e sempre noi abbiamo il diritto di vedere le cose con i nostri propri occhi.

VIII.

Lo spazio è una forma a priori dell'intelletto.

§ 48. Lo spazio è quella forma costitutiva del mondo sensibile, per la quale tutti gli oggetti sono determinati secondo la loro posizione reciproca. Come tale, esso non esiste indipendentemente dal mio Io, ma è una rappresentazione *a priori* del mio intelletto.

Digitized by Google

Prima prova: *ex antecessione.*

§ 49. Io ho conoscenza dello spazio. Questa conoscenza deve provenire o dall'esperienza o da me stesso. Non può derivare dall'esperienza, perchè ogni esperienza presuppone l'idea di spazio. Difatti l'esperienza consiste in ciò, che io metto certe sensazioni in rapporto con qualche cosa che è fuori di me, e le varie sensazioni in rapporto con luoghi diversi, separati fra loro. Tale processo presuppone in ogni esperienza la rappresentazione dello spazio. Da ciò consegue che l'idea di spazio non può essere prodotta dall'esperienza, e quindi deriva solo dalla mia facoltà di conoscere.

Seconda prova: *ex adhaesione.*

§ 50. Dalla mia rappresentazione del mondo esterno io posso col pensiero sceverare tutto tranne lo spazio. Io non posso immaginarmi che non esista lo spazio, ma posso benissimo supporre che questo spazio sia vuoto di ogni e qualsiasi oggetto. Io posso dunque sopprimere tutto nell'universo, meno lo spazio che lo riempie: sopprimere lo spazio, mi è assolutamente impossibile. Ne consegue che lo spazio non appartiene agli oggetti rappresentati, ma alla mia facoltà rappresentativa, poichè da essa, e solo da essa, non posso astrarre qualunque cosa io mi rappresenti.

Terza prova: *e necessitate.*

§ 51. Tutte le determinazioni dello spazio sono *necessarie;* tutto ciò che loro contraddice è *impossibile.* È necessario che per giungere a un oggetto io attraversi tutte le parti dello spazio che me ne separano; è impossibile che io non mi trovi in nessun luogo, o mi trovi in due luoghi contemporaneamente, ecc. Ognuno sente che la certezza di queste e di simili determinazioni è di tutt'altra specie dalla certezza acquisita con una esperienza spesso ripetuta. L'esperienza può dirci solo che una cosa si è sempre mostrata in un dato modo e mai altrimenti; ma non dice che una cosa sia per necessità così e non altrimenti. Da ciò consegue che lo spazio, le determinazioni del quale sono assolutamente necessarie, ha la sua base, non nell'esperienza, ma in me stesso.

Digitized by Google

Quarta prova: *e mathematicis.*

§ 52. La *geometria* esprime tutte le sue proposizioni in modo apodittico, cioè con la certezza della loro necessità. Perciò essa non conosce nè polemiche nè ipotesi, di cui ridondano invece le scienze empiriche, dal che si può con sicurezza dedurre che le dottrine della geometria non sono attinte dall' esperienza, e che l' oggetto della geometria è lo spazio: solo, per fondarne le leggi, essa immagina punti, linee, piani e corpi, perchè in questi si rivela l' essenza dello spazio, a quel modo che l' essenza dei caratteri che il drammaturgo vuole svelarci si rivelano negli atti che egli inventa per questo fine. Per conseguenza, lo spazio è una rappresentazione *a priori.*

Quinta prova: *e continuitate.*

§ 53. Ogni percezione esterna (sia di un corpo, sia della sua immagine nell' occhio) contiene un' infinita varietà di parti, che, come affezioni, non hanno rapporto alcuno fra loro, ma solo con me. Il legame che le raccoglie nell' unità di una percezione coerente non deve dunque essere ricercato fuori di me, ma nel mio interno. Ora il legame che raccoglie nell' unità della percezione esterna l' infinita molteplicità delle sensazioni esterne (siano esse prodotte da un solo organo dei sensi o da più), è lo spazio. Per conseguenza, esso si trova, non fuori di me, ma in me.

Sesta prova: *ex infinitate.*

§ 54. Lo spazio è infinito (dimostrazione § 7). Io so, con la più assoluta certezza, che oltre ogni sistema solare, in regioni così lontane che nessun telescopio può penetrarvi nè alcuna esperienza investigarle, vi è sempre e sempre spazio. Tal fatto non può essere dimostrato dall' esperienza: ne consegue perciò, che io lo conosco *a priori.*

Digitized by Google

IX.

IL TEMPO È UNA FORMA A PRIORI DELL' INTELLETTO.

§ 55. Il tempo è quella parte costitutivà del mondo percepibile che ci permette di determinare nella loro successione relativa tutti gli stati e tutti i mutamenti, appartengano essi all' esperienza interna o esterna. Il tempo come tale non esiste indipendentemente da me, ma è solo una rappresentazione *a priori* dell' intelletto.

Prima prova: *ex antecessione.*

§ 56. La rappresentazione del tempo non può derivare dell' esperienza, perchè ogni esperienza, per aver luogo, presuppone il tempo. Difatti, per acquistare esperienza, occorre che io riceva certe sensazioni o simultaneamente o successivamente. Ma la simultaneità e la successione non risiedono nelle sensazioni come tali: quindi si trovano in me e sono precisamente ciò che costituisce l'essenza del tempo.

Seconda prova: *ex adhaesione.*

§ 57. Io suppongo che l' universo si fermi, che ogni moto si interrompa, che si arresti ogni mutamento: l' immobilità di tutti gli orologi o del grande orologio cosmico (la terra che rotea intorno al sole) toglierebbe ogni mezzo di misurare il tempo; ma il tempo stesso continuerebbe imperturbato il suo cammino, e dopo non meno di prima, a ogni istante susseguirebbe senza posa un altro istante. Quando io così sopprimo ogni percezione interna ed esterna (che altro non è se non una specie di mutamento), mi rimane sempre la rappresentazione del tempo (assolutamente vuoto): ed essa finirebbe solo col finire della mia facoltà rappresentativa. Dal che consegue con certezza che il tempo appartiene, non alle cose esistenti indipendentemente da me, ma alla stessa mia facoltà rappresentativa, come una sua forma inseparabile.

Digitized by Google

Terza prova: *e necessitate.*

§ 58. Tutte le determinazioni temporali sono *necessarie;* ciò che vi contraddice, è *impossibile.* È necessario che io, per giungere a qualsivoglia momento del futuro, trascorra l'esatta quantità di tempo che ne separa il presente, nè più nè meno; è impossibile rivivere un qualunque istante del passato. La certezza di queste e di simili determinazioni non può mai essere raggiunta da nessuna esperienza, per quanto generale e assoluta. Così si può far questione se Platone sia nato nel 427 a. C., secondo Apollodoro, o nel 429 a. C., secondo Ateneo; ma se qualcunò volesse sostenere che ambedue quegli autori hanno ragione, perchè Platone è nato due volte, l'una dopo l'altra, noi non ci daremmo cura di dimostrargli che un tal caso non è mai accaduto ed è quindi del tutto inverosimile, ma lo dichiareremmo senz'altro pazzo: espressione, la quale significa che nel meccanismo del suo cervello manca qualche cosa, che nel caso presente sarebbe la funzione cerebrale del tempo.

Quarta prova: *e mathematicis.*

§ 59. Come le proposizioni della geometria, così pure quelle dell'aritmetica (di cui l'algebra è una forma generalizzata), hanno uno certezza apodittica. Per conseguenza l'oggetto di questa scienza non può provenire dall'esperienza. Ora, come la geometria è la scienza dello spazio, così l'aritmetica è la scienza del tempo. Difatti, tutta l'aritmetica, con le sue formule e operazioni più complicate, può considerarsi come un metodo abbreviato di contare (donde il nome ἀριθμητική ossia arte dei numeri). Nel numerare, io astraggo da tutto, tranne che dal tempo. Contare è *ripetere più volte di seguito l'unità*, dandole ogni volta un nuovo nome convenzionale (uno, due, tre, ecc.), solo per sapere quante volte io ho posta l'unità. Ora, ogni *ripetizione* è *successione,* e questa appunto è l'essenza del tempo. Quindi il contare, e con esso l'aritmetica, è la scienza del tempo: dal carattere apodittico delle proposizioni aritmetiche consegue il carattere aprioristico del tempo.

Digitized by Google

Quinta prova: *e continuitate.*

§ 60. Ogni percezione è possibile solo quando io abbia subito per un certo spazio di tempo delle impressioni interne o esterne. Questo spazio di tempo, per quanto breve sia, consta di un numero infinito di parti, alle quali corrisponde un'infinita pluralità di sensazioni che le riempiono (sia l'oggetto che mi impressiona in quiete o in moto). Tutte queste impressioni del mio Io non hanno, come tali, nessun rapporto fra loro, ma si riferiscono a me solo. Perciò il filo che le dispone nella unità della percezione non si trova nelle sensazioni stesse, cioè fuori di me, ma solo dentro di me. Questo filo, che mi serve a disporre tutte le impressioni esterne ed interne, è il tempo. Esso quindi, come condizione necessaria a compiere la sintesi delle percezioni, deve esistere *a priori.*

Sesta prova: *ex infinitate.*

§ 61. Il tempo è infinito in ambedue le direzioni (§ 9). Io so con certezza che, nel più lontano passato, di cui non abbiamo notizia alcuna, e nel più lontano avvenire, a cui non giunge occhio di veggente, il tempo fu e sarà. Io non posso saperlo per esperienza: se ne conclude quindi senza contraddizione possibile, che io lo so indipendentemente dall'esperienza, cioè *a priori.*

X.

LA CAUSALITÀ È UNA FORMA DELL' INTELLETTO A PRIORI.

§ 62. Come lo spazio è l'ordine delle cose *secondo il luogo che occupano*, e il tempo l'ordine delle cose *secondo la loro successione*, così la causalità è l'ordine delle cose *secondo il loro concatenamento come effetti.* Del pari, come ogni singolo luogo e ogni singolo momento sono determinati empiricamente, mentre lo spazio e il tempo in sè, considerati come *la possibilità generale della totalità empirica dello spazio e del tempo*, sono forme *a priori* dell' intelletto, così pure *ogni azione particolare* si determina empi-

Digitized by Google

ricamente, ma *la possibilità generale di agire*, cioè la *causalità*, preesiste *a priori*, come dimostreremo. Essa concatena fra loro, secondo le leggi di causalità (§ 15), tutti gli effetti, cioè tutte le manifestazioni di forze (§ 24), e li coordina in vario modo come effetti di manifestazioni di forze che precedono e come cause di manifestazioni di forza che susseguono.

Tuttavia la causalità non è nulla di astratto, ma, come lo spazio e il tempo, è una parte costitutiva dell'insieme della realtà empirica. È bensì vero che non si riesce, con uno studio isolato, a separarla dagli effetti così perfettamente come si isola lo spazio dai corpi e il tempo dai fatti; ma tuttavia si riconosce chiaramente che appartiene all'insieme del mondo percepibile, se noi ce la rappresentiamo in quanto occupa lo spazio e dimora nel tempo. In tal caso, essa ci appare come ciò che rimane dopo separate dalle cose tutte le manifestazioni di forza, ossia come ciò che si denomina materia o sostanza in contrapposto a forza. Su questo torneremo più diffusamente in seguito (cap. XVI). Qui, ci importa solo di dimostrare che la causalità, come lo spazio e il tempo, è una facoltà appartenente *a priori* al nostro intelletto.

Prima prova: *ex antecessione.*

§ 63. La relazione esistente nel mondo ambiente fra ogni effetto e la causa che lo precede, relazione che noi chiamiamo causalità (cioè esser causato) non può apprendersi per esperienza, ma deve trovarsi *a priori* nel nostro intelletto, come una facoltà innata che ci costringe a interpretare ogni manifestazione di forze come un effetto dal quale risaliamo alla causa, immediatamente e senza riflessione. Questa verità così sorprendente e così ricca di conseguenze, scaturisce con la maggiore certezza dal fatto che *ogni esperienza, per poter esser fatta, presuppone l'applicazione della causalità.* Difatti, tutto ciò che mi giunge dall'esterno è impressione dei miei nervi sensori (come abbiamo mostrato nel § 44); e io non potrei mai oltrepassare tali impressioni nè pervenire a farmi un'idea del mondo esteriore, se non avessi in me *a priori* la facoltà di considerare queste impressioni come effetti, da cui risa-

Digitized by Google

lire a qualche cosa d'altro, le loro cause, che io dispongo come corpi nello spazio (il quale pure mi appartiene *a priori*). Tale impossibilità di spiegare, senza l'aiuto della causalità, la conoscenza del mondo esterno nella sua origine, dimostra in modo chiaro e inconfutabile che la causalità stessa non può derivare dall'esperienza che noi abbiamo del mondo, ma deve trovarsi *a priori* nell'intelletto.

Corollario. Come risulterà evidente più oltre, è del tutto lo stesso dire: nessuna sensazione può considerarsi come corpo senza presupporre la *causalità*, oppure: nessuna forza può impressionarmi senz'essere sorretta dalla *materia*.

Seconda prova: *ex adhaesione.*

§ 64. La causalità in sè non è percepibile (§ 62): lo diviene solo se unita allo spazio e al tempo col nome di materia. Ora, la prova *ex adhaesione*, essendo fondata su l'inseparabilità di certi elementi della percezione (§ 46,2), può addursi solo per la causalità osservata oggettivamente, cioè per la materia. Essa potrà intendersi interamente solo dopo lo studio della teoria della materia (cap. XVI), come del resto tutte le parti del presente capitolo, che presuppone l'identità di causalità e materia.

La materia ha la singolare proprietà di essere in pari tempo necessaria e accidentale. Io posso, sì, figurarmi che non esista materia (il che mi sarebbe impossibile per lo spazio e per il tempo); ma non posso rappresentarmi che la materia più non sia, dopo essere esistita una volta. Da ciò deriva il suo essere increata e indistruttibile, il che (come notammo al § 12) è un dato *a priori* anteriore a ogni esperienza. Difatti la impossibilità di anche solo raffigurarmi un nascere e un morire della materia, dimostra che io non sono in grado di separare la mia facoltà rappresentativa dalla sua esistenza. Quindi la materia non è indipendente dal mio intelletto, come le forze che in essa risiedono, ma sibbene gli appartiene come una forma originaria della mia facoltà rappresentativa.

Digitized by Google

Terza prova: *e necessitate.*

§ 65. La causalità è *necessaria* in tutte le sue determinazioni (enumerate nei §§ 14–20): tutto ciò che loro contraddice, è *impossibile.* Così, sebbene noi possiamo far questione con qual causa si debba spiegare un certo effetto, ammettiamo senz' altro che una causa esso debba averla. Un giudice che non presti fede all' accusato che, costretto a provare il suo *alibi*, pretenda di non essersi trovato in nessun luogo al momento del delitto, non crederà possibile che questo delitto non abbia avuto una causa. Se la legge di causalità fosse una legge naturale *a posteriori* (§ 21), la nostra esperienza, per quanto generale, non potrebbe garantirci che questa legge non ammetta alle volte qualche eccezione.

David Hume e il Kant si sono lasciati guidare ambedue dalla convinzione che le leggi rivelate dall' esperienza non sono necessarie. Ma si paragonino le conseguenze che ciascuno di essi trasse da questa proposizione.

Lo Hume concluse:

L' esperienza non ci dà leggi di necessità.
Ora, la legge di causalità deriva dall' esperienza.
Dunque, non vi è legge di necessità.

Il Kant concluse:

L' esperienza non ci dà leggi di necessità.
Ora, la legge di causalità è necessaria.
Dunque essa non proviene dall' esperienza.

Quarta prova: *e mathematicis.*

§ 66. A lato della geometria e dell'aritmetica vi è una terza scienza, le proposizioni della quale hanno una certezza apodittica: essa forma quella parte costitutiva delle scienze naturali che rimane dopo rimosse tutte le leggi naturali *a posteriori* che sono l' espressione dell' azione costante delle forze naturali (§ 21), e che Kant nei suoi " *Principi metafisici della scienza naturale* „ sottopose a uno studio speciale. Se dalla nostra conoscenza della natura noi togliamo tutto ciò che acquistammo empiricamente per

Digitized by Google

induzione, non ci rimane più nessuna azione determinata, ma solo la possibilità generale di agire (cioè la causalità), che, considerata in quanto riempie lo spazio e persiste nel tempo, costituisce la materia (come si dimostrerà più oltre). Le teorie della quiete e del moto della materia hanno una certezza apodittica: quindi il loro oggetto ci è noto, non empiricamente, ma *a priori*.

Quinta prova: *e continuitate.*

§ 67. Se le affezioni, alle quali si limita ogni percezione, non possono rendermi consapevole di una connessione di spazio e di tempo, ancor meno potranno farmi conoscere la connessione, spesso così disparata, fra l'effetto e la sua causa. Ora, non potendo questa derivare dall'esperienza, ne consegue che è creata dal mio intelletto, il quale, come colloca i corpi nello spazio e i mutamenti nel tempo, così dispone secondo la legge di causalità esistente in esso *a priori*, in un ordine reciproco come causa ed effetti, tutte le manifestazioni di forze da esso percepite. Col che naturalmente non si esclude che nei particolari di tale ordinamento esso si lasci guidare dall'esperienza già acquisita.

Sesta prova: *ex infinitate.*

§ 68. La catena delle cause e degli effetti è senza principio e senza fine (come dimostrammo al § 19), cioè è infinita nel tempo. Se lo sia pure nello spazio, non sappiamo, perchè ci è occulto se la materia, alla quale si accompagnano gli effetti, e quindi la legge di causalità, abbia o no un limite (§ 13). Ma noi siamo certi che nell'astro più distante, nel passato più remoto e nel più lontano avvenire non può mai esservi effetto senza causa. La nostra esperienza non giunge a quegli spazi nè a quei tempi: ne deriva che questa verità ci è nota indipendentemente dall'esperienza, e quindi *a priori.*

Corollario. Anche da questa prova (come dal § 64) si deduce la proposizione che la materia, ossia la causalità considerata obbiettivamente, è increata e indistruttibile.

Digitized by Google

XI.

IL PUNTO DI VISTA EMPIRICO E QUELLO TRASCENDENTALE.

§ 69. *Ricapitolazione.* Il risultato delle ricerche da noi fatte finora può riassumersi come segue:

1) *Il mondo è un insieme del tutto materiale,* che, compenetrato dalla causalità, dura nello spazio infinito per il tempo infinito (§§ 7–30).

2) Questo medesimo mondo materiale è null'altro che *una rappresentazione del mio intelletto,* e la sua materialità è solo la forma sotto la quale mi appaiono le cose (§§ 38–40).

3) *In sè,* vale a dire indipendentemente dal mio intelletto, non esiste nulla tranne ciò che noi abbiamo chiamato *sensazioni* o *affezioni* dell'Io (§§ 42–45). Queste ci sono del tutto sconosciute quanto alla loro essenza, perchè la fisiologia, studiando l'intelletto come cervello e dimostrando che le sensazioni sono stimoli nervosi, ci descrive solo l'aspetto che assumono ai nostri occhi, ma non ci dice quello che esse sono realmente.

4) Tre elementi costitutivi del mondo esteriore formano come l'impalcatura della natura: *lo spazio, il tempo e il nesso causale.* Per mezzo di sei prove ripetute tre volte, noi abbiamo dimostrato che questi tre elementi sono forme innate, che, compenetrate insieme, formano la natura dell'intelletto. Fisiologicamente si possono considerare come funzioni del cervello, e quindi come qualche cosa che non sussiste indipendentemente dalla mia facoltà di conoscere.

Nessuno potrà pretendere di eludere le conseguenze che noi più oltre trarremo da questi fatti, se non sarà prima riuscito a confutare l'intera serie delle prove da noi addotte. Abbattere l'una dopo l'altra ciascuna delle sei prove che dimostrano il carattere aprioristico dello spazio del tempo e della causalità, e con ciò rovesciare tutto l'edificio che noi vi abbiamo sopra fondato, è cosa, a nostro avviso, per sempre impossibile. Ma che, ora come prima, non mancheranno persone le quali presumano di aver confutato ciò che neppure son riuscite a intendere, è cosa, non solo possibile, ma probabile.

Digitized by Google

§ 70. Tre punti di vista si possono assumere di fronte ai fatti da noi stabiliti: *l'empirico*, che li ignora, *il trascendente*, che li sfida, *il trascendentale*, che li utilizza.

§ 71. **Il punto di vista empirico** è quello nel quale si trovano naturalmente tutti gli uomini e che quasi nessuno di essi abbandona durante l'intera sua vita. È il solo che valga per tutte le scienze, tranne la metafisica, e per la vita pratica, tranne le azioni puramente morali, ossia non egoistiche, le quali per ciò appunto hanno un carattere soprannaturale e si contrappongono alle azioni mondane. Chi si colloca dal punto di vista empirico, trascura i fatti risultanti dall'analisi della nostra facoltà conoscitiva, perchè egli ricerca solo ciò che le cose sono *per noi*, non quello che sono *in sè*. Che la mirabile coerenza che regna in tutta la natura e sulla quale noi fiduciosamente edifichiamo i nostri piani, sia fondata sull'*ordine obbiettivo delle cose in sè* o su *leggi soggettive dell' intelletto*, è indifferente alla vita pratica e alle scienze empiriche che ad essa servono: lo spazio, il tempo, la causalità, quantunque siano solo le forme innate dell'intelletto, non perciò sottomettono meno al loro universale dominio tutto ciò che esiste sulla terra, senza eccezione alcuna, quasi fossero le eterne determinazioni delle cose. Difatti: 1) l'intelletto è sempre in accordo con sè medesimo, e inoltre 2) è inseparabile dall'esistenza. 1) Difatti la facoltà di conoscere è diversa nei diversi uomini solo quanto alla sua energia, cioè al suo grado; ma, quanto all'essenza sua propria, è uguale dovunque, sicchè una stessa impressione deve produrre in tutte le intelligenze a un dipresso le stesse percezioni, così come uno stesso nutrimento fornisce agli organi digestivi di tutti gli uomini circa le stesse sostanze nutrienti. 2) L'intelletto è il presupposto immancabile dell'esistenza: esso è, come dicono gl'Indiani, " il testimonio „ *(sâkshin)* che accompagna tutte le vicende della vita, di cui è condizione indispensabile, dalla nascita fino alla morte: come consegue dal § 42, non può esistere il mondo senza l'intelletto, nè l'intelletto senza il mondo. Non si obbietti che il nostro pianeta ha dovuto subire molte rivoluzioni prima che vi apparissero creature vive e intelligenti: tutti i passati periodi del mondo di cui parla

Digitized by Google

la geologia, e il presente più immediato, sono solo la forma sotto la quale le cose appaiono alla nostra facoltà conoscitiva, legata allo spazio e al tempo: in sè, non esiste tempo, e quindi non vi è nè passato nè presente nè avvenire.

§ 72. **Il punto di vista trascendente** oltrepassa, come dice il nome, i confini del sapere a cui si può giungere per mezzo dell'esperienza. Difatti tutto ciò che noi sappiamo per l'esperienza accumulata durante secoli e per il sapere che ancora vi aggiungeremo, è paragonabile a una piccola isola in mezzo all'oceano immensurabile. Animato dal sentimento della propria origine superiore, lo spirito umano ha cercato in ogni tempo di oltrepassare i limiti che al sapere furono assegnati una volta per sempre dalla stessa natura della nostra facoltà conoscitiva, e che furono sapientemente fissati per la purità della nostra condotta morale. Ma già un diffuso studio empirico della natura, di cui abbiamo tracciato le grandi linee nel " sistema della fisica „ sbarra la strada ad ogni tentativo per uscire dal dominio dell'esperienza. Poichè, per quanto lontano possiamo procedere in tutti i sensi verso l'infinito, sempre restiamo racchiusi, senza speranza d'uscirne, entro i confini della realtà empirica. Il Kant tentò in grande, nella sua *Critica della ragione pura* di far rientrare il ragionamento trascendente nell'ambito dell'empirismo. Ma in questo suo tentativo egli ci appare simile a Saul figlio di Kis, che, mandato dal padre (David Hume) a cercar delle asine, trovò una corona regale. Difatti il Kant, analizzando la facoltà conoscitiva per stabilirne il valore, fu da questa ricerca, trascendentale perchè rivolta contro la ragione trascendente, condotto alla maggiore scoperta che sia mai stata fatta nelle scienze, al ritrovamento cioè delle forme aprioristiche dell'intelletto, la dimostrazione delle quali è e sarà sempre la base di ogni metafisica scientifica.

§ 73. **Il punto di vista trascendentale** fu così denominato dal Kant. A differenza di chi considera le cose dal punto di vista trascendente, chi si colloca dal punto di vista trascendentale non si perde in tentativi per oltrepassare i limiti dell'esperienza, ma si

Digitized by Google

contenta di comprendere con la maggiore possibile profondità il mondo quale gli è offerto dall' esperienza. A tal fine, egli lo analizza togliendo dalle cose tutto ciò che vi fu aggiunto dalle forme del nostro intelletto. Il Kant è riuscito, con un acume quasi sovrumano, a scoprire queste forme (non senza tuttavia commettere qualche errore): lo Schopenhauer, spirito immensamente largo e profondo, era destinato a far fruttificare questa scoperta. Egli ne fece giungere i raggi dal centro del suo proprio interno fino alla periferia del mondo, stabilendo in modo scientifico ciò che le voci profetiche dei più saggi fra gli uomini erano riuscite, durante secoli interi, a esprimere solo per simboli.

A questi due uomini i posteri eleveranno un monumento comune, che dovrà rappresentare l' uno seduto, concentrato in se stesso, immerso in una profonda meditazione, mentre l' altro, appoggiato su di lui, apparirà in atto di abbracciare il mondo con il suo vasto sguardo levato.

Noi seguiamo, e molti dopo di noi seguiranno, la via che quei due sovrumani maestri hanno aperta a tutti i futuri. Ma dobbiamo percorrerla con i nostri propri piedi, lasciandoci guidare, non dalle parole nè dalle opinioni personali di quei due immortali, ma dalla natura stessa, della quale ci dischiusero l'intima essenza. Il nostro punto di vista non è nè empirico nè trascendente, ma trascendentale: — noi tocchiamo il termine ma non l'oltrepassiamo.

XII.

ANALISI TRASCENDENTALE DELLA REALTÀ EMPIRICA.

§ 74. Il primo vantaggio dell' adottare il punto di vista trascendentale, sta nel risolvere il problema (posto al § 37) della conoscenza del mondo percepibile, il che era impossibile partendo dal punto di vista empirico: quest' ultimo fatto già di per sè ci indicava la necessità di un punto di vista diverso.

L' organo della conoscenza, dal quale, come sappiamo, dipende il mondo, si presenta in fisiologia come cervello. Questo, irradiando cinque diverse specie di fibre nervose negli organi dei sensi, quasi

Digitized by Google

si protende e in certo modo si adatta ai cinque stati di aggregazione della materia (corrispondenti in sostanza ai *bhûtâni*, στοιχεῖα, *elementa* degli antichi): il solido, il liquido, il gazoso, il vibrante, il radiante. Questo concetto si trova in tutta la filosofia indiana, laddove presso i Greci ne troviamo solo tracce malsicure (cfr. Aristotele, *De sensu*, 2). Il sapere poi in che modo il cervello elabora le sensazioni sensorie cambiandole in rappresentazioni, è impossibile alla fisiologia, per quanto essa studi i solchi e le circonvoluzioni di quest'organo così singolarmente costruito. In suo aiuto viene la psicologia. All'osservazione psicologica interna, il cervello si presenta come intelletto, che va inteso come un'intima fusione di spazio di tempo e di causalità, ossia come la facoltà di reagire in tre direzioni alle impressioni che lo colpiscono: dal che si origina la conoscenza del mondo esterno, come segue.

§ 75. L'*intelligenza in primo luogo* per mezzo del **tempo**, che è un suo elemento costitutivo, dispone in un insieme coerente tutte le impressioni dei sensi; *in secondo luogo* per mezzo della **causalità**, che le è innata, interpreta ogni affezione esterna come un effetto dal quale (immediatamente, trattavi dalla sua propria natura, e non intenzionalmente nè per riflessione), risale alla causa che lo determina; *in terzo luogo* proietta questa causa nello **spazio** — che pure risiede in essa naturalmente: — col che essa si presenta come un oggetto corporeo.

§ 76. Le forme dell'intelletto reagiscono di continuo alle impressioni affluenti dal mondo esterno. Attualmente (κατ' ἐνέργειαν) questa reazione produce in noi ad ogni momento solo un cerchio ristretto di rappresentazioni; virtualmente (κατὰ δύναμιν) costituisce tutto il complesso della realtà empirica. Questa stessa poi altro non è che la coscienza, concomitante alle mie rappresentazioni, di ciò che *può essere* rappresentato, insieme con ciò che *è* rappresentato.

NOTA. – *Esistere* o *essere realmente* non significa quindi se non *poter essere rappresentato dai sensi*, laddove *possibile* è ciò di cui la la realtà (ossia la rappresentabilità per mezzo dei sensi) può essere rappresentata.

Digitized by Google

§ 77. Dalle considerazioni fatte fin qui risulta chiara e inconfutabile la grande dottrina dell' **Idealismo,** radice vera di ogni religione e di ogni filosofia: " Tutta la natura, estesa all'infinito nello spazio e nel tempo, esiste solo per virtù delle forme del nostro intelletto, e, astraendo da esse, cioè metafisicamente, non ha alcuna realtà, perchè altro non è che il prodotto sempre rinnovantesi delle nostre impressioni sensorie e delle forme del nostro intelletto „. L'avversione, proveniente dalla determinazione empirica del nostro intelletto, ad ammettere una tale verità, diminuirà al riflettere che il mondo corporeo nello spazio e nel tempo è solo la forma sotto la quale appare ai nostri occhi l'essenza delle cose in sè; scomparirà poi del tutto, quando (nella seconda parte di questa opera) noi giungeremo, per la sola via possibile, alla conoscenza dell'essere in sè, ed esamineremo partitamente come, protendendosi nello spazio nel tempo e nella causalità, l'essere in sè ci appaia ciò che noi chiamiamo natura.

§ 78. Senonchè i sensi non sarebbero mai in grado di produrre questa ammirabile rappresentazione del mondo, se non vi si aggiungesse l'*azione* delle cose sulle tenui fibre nervose irradiate nei nostri organi sensori, che produce una *reazione* nella massa di materia nervosa (circa tre libbre) che forma il cervello, così artisticamente costruito. Come già giustamente hanno riconosciuto gl' Indiani: *cakshur-âdînâm manah-samyogam vinâ vyâpâra-akshamatvâd* — " perchè l' occhio ecc. senza l' aiuto dell' intelletto non è atto a compiere la sua funzione „ (Wilson, Sâṅkhya-K. p. 100 n.). Perciò non sono i sensi che vedono, odono, toccano, odorano e gustano, ma l' intelletto (che si presenta come cervello). Questo vide anche Epicarmo (500 circa a. C.) ed espresse mirabilmente nel verso (in Plut. Mor. p. 961 A):

Νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

§ 79. Non si rinunci al piacere di passare partitamente in rassegna le varie impressioni sensorie alla luce di questa verità non meno semplice che importante, nella quale si accordano fisica e metafisica: e si avrà la convinzione che il processo visivo, (fisi-

Digitized by Google

camente inesplicabile, secondo il § 37), risulta spiegato qualora si tenga per certo che l'immagine riflessa su la retina è solo un dato per l'intelletto, per potere da essa, come da un effetto, risalire alla sua causa esterna, che l'intelletto costruisce esattissimamente nello spazio secondo il luogo che occupa, secondo la grandezza e la distanza, aiutandosi con il tatto e con l'esperienza già acquisita. — Tutta una serie dei più difficili fenomeni ottici si spiega così senza fatica: tali sono: il veder diritta l'immagine che è rovesciata nell'occhio, l'unità di visione con i due occhi, la diplopia, il vedere in rilievo mentre l'immagine nell'occhio è piana, il riconoscere la vicinanza e la piccolezza o la distanza e la grandezza dell'oggetto, essendo uguale il cono visuale, l'ingrandimento e il rimpiccolimento dello spettro fisiologico a seconda che si guarda un piano lontano o vicino, l'illusione del microscopio e del telescopio, ecc.

XIII.

DELL'USO IMMEDIATO E MEDIATO DELL'INTELLETTO.

§ 80. L'*uso immediato dell'intelletto* consiste nel risalire dall'effetto nel mio interno alla causa che si trova fuori di me. Ma gli oggetti del mondo esterno (parlando empiricamente) hanno molteplici rapporti di spazio di tempo e di causalità, non solo con me, ma anche fra loro. Quella stessa facoltà che quasi getta un ponte fra l'oggetto immediato (lo stimolo nervoso, secondo il § 43) e l'oggetto mediato, serve anche a stabilire i reciproci rapporti di spazio di tempo e di causalità fra gli oggetti mediati, ossia, per parlare dal punto di vista trascendentale, a crearli. (La incompatibilità apparente di quest'ultima espressione sarà eliminata da quello che si dirà in seguito). Questo è l'*uso mediato dell'intelletto.* Il suo più alto stadio si chiama nella vita pratica *avvedutezza*, nella scienza, *acume*; la sua assenza dà luogo alla *imbecillità*, che alle volte può accoppiarsi anche a una grande dottrina.

NOTA. - Ogni grande *scoperta* consiste nel risalire da un effetto noto alla sua causa ignota (scoperta dell'America, dell'ossigeno, del pianeta Nettuno); ogni *invenzione* consiste nello stabilire una causa

Digitized by Google

che ha per conseguenza un effetto voluto come fine (scoperta della scrittura con caratteri, della stampa, della macchina a vapore, del dirigibile, ecc.). L'intelletto é dunque lo strumento dall'energia del quale dipende la superiorità intellettuale, assai più che la ragione, la quale (senza considerare la sua facoltà di giudicare) è assai prossima alla memoria, cioè poco meno che un ricettacolo.

§ 81. Nell'uso immediato dell'intelletto, il nostro spirito possiede di fronte alle cose ciò che si è chiamato *ricettività*; nell'uso mediato, si eleva fino alla *spontaneità*. Importa assai di capire che ambedue si fondano su una stessa reazione contro le impressioni sensorie, reazione che noi riconoscemmo formare l'essenza dell'intelletto. Quei due modi di usare dell'intelletto differiscono solo per il grado di questa energia di reazione. Nella percezione, l'intelletto reagisce in un modo quasi difensivo: esso rimanda le affezioni che lo assalgono e le proietta nello spazio nel tempo e nella causalità. Per il maggiore sviluppo del cervello e della sua forza di resistenza, negli animali più elevati e nell'uomo l'intelletto passa dalla difensiva all'offensiva: non solo respinge l'impeto delle impressioni, ma insegue l'assalitore fino nei suoi più lontani rifugi, ossia coglie le cose, non solo nel loro rapporto con sè, ma anche nei rapporti più reconditi che esse hanno fra loro, nello spazio nel tempo e nella causalità. — Su una simile reazione dell'intelletto, portata fino all'offensiva, riposa, come vedremo più oltre, quella tale funzione dell'intelletto stesso che è propria solo dell'uomo e che riceve il nome di *ragione*. Difatti, come risulterà evidente nel seguito, è in sostanza una sola e medesima facoltà che, come *intelletto*, stabilisce la connessione fra causa ed effetto, come *ragione*, il rapporto fra gli oggetti percepiti e le loro caratterische.

Nota. - Un atto dell'intelletto può anche assumere la forma di una conclusione ragionata (del che parleremo più oltre), ma in sè non è tale, sibbene solo un passaggio intuitivo e in certo modo istintivo da un rapporto del mondo sensibile a un altro che gli è connesso. Perciò anche gli animali ne sono fino a un certo segno forniti, poichè essi, mediante le loro funzioni innate dello spazio del tempo e della causalità, si servono con grande esattezza immediatamente, e in parte anche mediatamente, dell'intelletto.

Digitized by Google

XIV.

VI SONO IDEE INNATE?

§ 82. Qui si schiarisce l'antica contesa intorno alle *idee innate*, di cui il Descartes e la sua scuola sostennero l'esistenza, negata invece dal Locke. Il principio " *no innate ideas* „ forma il nocciolo della filosofia del Locke. Noi vedemmo già (§ 65) che questo principio metteva capo, presso il Hume, a una conseguenza di cui risultava evidente la inconsistenza: il che appunto svegliò il Kant dal " torpore dogmatico „ per condurlo poi alle sue grandi scoperte.

§ 83. Come mostreremo più oltre, tutte le rappresentazioni astratte hanno origine dalla percezione. Quindi è vero che non vi sono *idee* innate, ma tre *funzioni innate del cervello*, spazio tempo e causalità, che costituiscono appunto la natura dell'intelletto: esse gli sono innate, come il camminare è innato alle gambe e il prendere alle mani. Il bimbo nascendo le porta in sè, ma non per questo ha subito conoscenza, ad es., dello spazio, perchè solo per lo stimolo delle affezioni esterne si sveglia la facoltà dell'intelletto e divengono attive le sue funzioni. Per l'uso continuato, queste agiscono nel seguito senza che noi ne abbiamo conoscenza, in modo che l'umanità ha dovuto cercare per due mila anni, prima di accorgersi della cosa più vicina e quindi più difficile a trovarsi. — Ma se i bimbi potessero raccontarci che cosa accade in loro durante i primi mesi di vita, balbetterebbero filosofia kantiana.

XV.

TEORIA DEL SOGNO.

§ 84. La *natura del sonno* potrebbe definirsi come una separazione periodica della volontà e dell'intelletto, da cui si origina un'*estinzione della volontà cosciente* (per maggiori particolari,

Digitized by Google

vedi la seconda parte di quest'opera). Questa (gli undici *indriyâni* (*) della psicologia indiana) comprende nel nostro organismo tre parti:

1) i nervi sensibili degli organi dei sensi *(buddhi-indriyâni)* che portano al cervello le impressioni;
2) il cervello, che trasforma queste impressioni in rappresentazioni e le traduce in risoluzioni (corrispondendo, in questa doppia funzione, al *manas* indiano);
3) i nervi motori, che dal cervello si diramano verso gli organi di movimento (*karma-indriyâni*, lingua, mano, piede, ecc.) per regolare per loro mezzo l'esecuzione delle risoluzioni.

Nella veglia, queste tre parti sono tenute strettamente unite dalla volontà cosciente; nel sonno, questa diviene latente, sicchè i suoi organi si trovano isolati fra loro: per il che Omero (Od. 20,57) dà al sonno l'epiteto insuperabile di λυσιμελής " che scioglie le membra „. Questo isolamento del cervello dai nervi motori e sensori è la causa per la quale nel sonno noi non abbiamo nè movimento volontario nè percezione. Mancando l'impressione esterna, manca pure la reazione dell'intelligenza, perchè le rappresentazioni che possono ancora occuparla, non essendo più alimentate da affezioni esterne, si riducono in quiete, nel che appunto consiste l'addormentarsi. Questo ha per condizione il cessare della volontà cosciente: quindi noi non possiamo provocarlo con uno sforzo di volontà, come accade invece per tanti altri fatti.

§ 85. Ma allora, d'onde mai traggono origine, dopo il cessare delle impressioni esterne e delle fantasie e dei pensieri da esse alimentate, i sogni, questi drammi dalle scene così agitate e dai caratteri così vivi, di cui noi siamo nel sonno e spettatori e attori?

(*) Gli *indriyâni* (originariamenti " i forti „) sono quindi spesso, non i nostri sensi, ma gli *organi di relazione*, e *vijita-indriya*, *samyata-indriya* ecc. non indicano solo " colui che ha i sensi domati „, ma piuttosto " colui che ha la volontà domata „, o, secondo la perifrasi di Manu (II, 98) " colui del quale la volontà non é eccitata dalle percezioni dei sensi „.

Digitized by Google

Nulla accade senza una causa; nessuna percezione può aver luogo senza impressione. Così pure accade nel sogno. Durante il sonno, questa impressione non può venire dall' esterno, perchè in tal caso sarebbe interrotto l' isolamento, e si avrebbe quindi un semi-risveglio: ne consegue perciò che le impressioni che producono il sogno provengono dall'interno del nostro organismo. — Possiamo quindi ammettere come molto probabile la seguente ipotesi. Mentre la natura si vale (seppure non lo provoca) di questo stato di quiete per riparare l' organismo, accade che, per effetto di tale intenso lavoro di riparazione, certi lievi urti giungano fino a quelle parti del cervello che, impressionate nella veglia, sono solite di produrre la rappresentazione del mondo esterno. Ora, allorchè nel sonno queste parti del cervello sono impressionate dall' interno senza regola e senz' ordine (come le corde di un pianoforte nel ripulirlo), la ragione compie immediatamente le sue funzioni abituali (le corde risuonano), e per effetto di queste impressioni sporadiche, con l' aiuto anche, naturalmente, dell' esperienza anteriore, crea la rappresentazione del sogno, così sregolata e pur così nitida, così stranamente confusa e pur così coerente.

XVI.

ANALISI TRASCENDENTALE DELLA MATERIA.

§ 86. La percezione del mondo materiale e quindi lo stesso mondo materiale (§§ 38–40) si originano, come abbiamo veduto, per il fatto che l' intelligenza, per mezzo della causalità, proietta le impressioni nello spazio e nel tempo (§ 57). Con ciò, i corpi non solo null'altro che impressioni, cioè forza, rappresentata in quanto riempie lo spazio; e gli oggetti materiali, spazi riempiti di forza, per usare la felice espressione del Kant.

Ora, se io sopprimo la forza, e detraggo dai corpi tutto ciò che può esercitare su di me un' impressione, non mi rimane più altro che lo spazio vuoto. Alcuni si troveranno soddisfatti di questa decomposizione degli oggetti materiali in forza e spazio: saranno coloro presso i quali la conoscenza astratta prevale decisamente sulla conoscenza percettiva.

Digitized by Google

§ 87. Altri invece, per i quali accade il contrario, pur dopo avere astratto da ogni forza, credono che loro rimanga qualche cosa ancora oltre lo spazio, cioè la rappresentazione di una massa oscura e confusa, la quale, data l'assoluta mancanza di forza e quindi di impressione, non è nè visibile nè palpabile nè altrimenti percepibile, e pur tuttavia si impone alla loro facoltà percettiva come un qualche cosa di indefinito. Questo qualcha cosa è appunto ciò che, sopravanzando dopo tolta ogni forza dai corpi, si contrappone alla *forza*, come *materia*, ossia come *sostanza* priva di qualità. Ora, siccome, mancando la forza, viene a mancare tutto ciò che è reale, ossia indipendente dal nostro intelletto, la materia che rimane può essere solo un fenomeno soggettivo derivante dalle forme del nostro intelletto. E si origina nel modo che ora descriveremo.

§ 88. Durante la percezione, il nostro intelletto è continuamente inteso a proiettare nello spazio e nel tempo i più vari effetti, che sono le sue impressioni (§ 75). Ora, se dalla mia coscienza io sopprimo (il che tuttavia è a rigore impossibile) ogni effetto reale, mi resta solo la forma generale del produrre degli effetti, cioè la causalità. Ma l'intelletto continuamente proietta all'esterno ogni effetto concreto (ogni effetto ἐνεργείᾳ ὄν) sotto forma di causa; e, soppressi anche gli effetti, continua a considerare la possibilità generale di agire (l'agire δυνάμει ὄν) e quindi la causalità stessa (§ 62) in quanto riempie lo spazio e persiste nel tempo: e allora la causalità ci appare come quella massa oscura di materia o sostanza. Quindi la materia non ha una realtà propria, cosa che Aristotile vide già, quando la chiamò il δυνάμει ὄν come tale; essa è solo la *possibilità di essere corporeo considerata come corpo*, ossia la causalità considerata nello spazio e nel tempo. Essa è la fusione dello spazio del tempo e della causalità, considerata oggettivamente: considerata soggettivamente, questa fusione costituisce l'intelletto (come vedemmo al § 74). La materia è l'immagine riflessa oggettiva dell'intelletto, con il quale ha il medesimo rapporto dello spazio con la funzione dello spazio, del tempo con la funzione del tempo. In sostanza, è la stessa cosa: solo, nell'un caso la si considera dal punto di vista empirico, nell'altro, dal punto di vista trascendentale.

Digitized by Google

NOTA. - Quindi la materia si origina, qualora io astragga da ogni azione concreta, nello stesso modo in cui si origina ogni concetto, quando si astragga dalle singole rappresentazioni che in esso si comprendono. Ma, cosa mirabile, la materia è, non un concetto astratto, sibbene un elemento del mondo sensibile. Io credo che a Platone questo balenasse nella mente, quando definì la materia come μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ e come ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ (Tim. 51 A, 53 B). L'astrarre è un atto della ragione, λογισμός, che tuttavia qui, per eccezione, conduce a una percezione, non a un concetto: perciò Platone lo chiama non genuino, νόθος (Cfr. su questo passo oscuro e su i diversi erronei tentativi per spiegarlo, la mia *Commentatio de Platonis Sophista,* Bonn 1869, p. 32-34).

XVII.

IL DOPPIO MONDO DEI MEZZI FILOSOFI

§ 89. Il Kant ha dimostrato che i tre cardini della natura, lo spazio il tempo e la causalità, altro non sono che le forme soggettive del mio intelletto: da ciò consegue che il mondo materiale che si presenta in queste tre funzioni è solo la forma con la quale mi appaiono le cose, senza che esse si mostrino quali sono in sè.

§ 90. Dopo il Kant, una serie di pensatori che, pur riconoscendo l'inconfutabilità delle sue prove, vollero sottrarsi alle loro inevitabili conseguenze, cercarono rifugio in un così detto *realismo idèale.* Secondo questo sistema, spazio tempo e causalità sarebbero, *da una parte,* funzioni soggettive dell'intelletto nelle quali noi riceviamo le impressioni esterne per trasformarle in rappresentazioni, *dall'altra parte,* il modo d'essere obbiettivo delle cose stesse, cosicchè fra l'essere delle cose e le rappresentazioni che noi ne abbiamo, sussisterebbe un continuo parallelismo.

§ 91. L'assurdità di questa teoria salta agli occhi. Ammettendola, ne risulterebbe che tutto ciò che esiste esisterebbe due volte, e noi avremmo quindi dinanzi a noi non uno, ma due mondi in tutto e per tutto simili, senza tuttavia toccarsi in nulla e senza avere il più piccolo rapporto reciproco. L'uno sarebbe questo mondo reale, sensibile, che io vedo con i miei occhi e tocco con le mie mani: esso è, come abbiamo veduto, il prodotto della cono-

Digitized by Google

scenza *a priori* e delle sensazioni *a posteriori*. Dietro ad esso si troverebbe un altro mondo, del quale noi non potremmo mai avere la più piccola nozione, e che quindi non esiste in nessun luogo — tranne che nella fantasia di codesti uomini, a cui noi non vogliamo dare nessun nome.

XVIII.

IL KANT E LA FILOSOFIA DOPO DI LUI

§ 92. La distinzione tra *fenomeno* e *cosa in sè* è antica quanto la filosofia, poichè per vero ogni filosofia, in quanto tal nome non copra scienze empiriche, non è che una manifestazione di questo grande contrasto. Il Kant fu il primo a darvi una base scientifica, mostrando che per mezzo delle forme della conoscenza inerenti al nostro intelletto, l'essere in sè appare ai nostri occhi come mondo materiale esteso nello spazio e nel tempo. Perciò l'apparizione del Kant rimarrà in ogno tempo il fatto cardinale della storia della filosofia, e chiunque in avvenire vorrà filosofare, sarà costretto a far i conti con la sua dottrina. Il centro di questa è il dogma trascendentale della *apriorità dello spazio del tempo e della causalità:* ciascuno deve decidersi o ad accettarlo o a respingerlo. Due sole ragioni possono indurre a ripudiarlo; due sole vie si aprono a chi l'accetta. Perciò i filosofi posteriori al Kant si suddividono in quattro gruppi, che comprendono tutti i pensatori presenti e futuri.

§ 93. Coloro che rigettano questa dottrina del Kant possono avere due ragioni per farlo: o non riescono a convincersi della validità delle prove kantiane — nel qual caso la nostra esposizione li invita a farne un nuovo esame; ovvero proseguono per la loro via trascurando le scoperte del Kant — e ci permetteranno di trattarli alla stessa stregua.

§ 94. Fra coloro che aderiscono alla dottrina fondamentale del Kant, si debbono distinguere quelli che la seguono, sì, ma cercano di eluderne le conseguenze — e ne abbiamo parlato nel ca-

Digitized by Google

pitolo precedente: e quelli che ebbero abbastanza coraggio per riconoscere, non solo il dogma trascendentale, ma anche tutte le conseguenze che ne derivano necessariamente.

L' ultima fu la via tentata dallo Schopenhauer. Egli per molti e notevoli aspetti sta al Kant, come Platone sta a Socrate: tutti gli altri sono tutt' al più paragonabili ai cosi detti " Socratici imperfetti „.

Non aspettatevi un Aristotele! Mille mani industri lavorano in tutti gli angoli delle scienze empiriche. Ancora un breve indugio, e tutto il mondo — *â pipîlikâbhyas* — potrà vedere il giorno, che già è spuntato.

Nella grande salutare rivoluzione che la dottrina dello Schopenhauer produrrà nelle scienze empiriche, possa la profondità del pensiero schopenhaueriano non essere sepolta, come le grandi idee di Platone lo furono da Aristotele.

Digitized by Google

APPENDICE
alla prima parte della Metafisica

LA RAGIONE E IL SUO CONTENUTO

XIX.

SOMMARIO.

§ 95. Chiamasi *ragione* una facoltà propria solo dell'uomo, consistente nel trar fuori (astrarre) le rappresentazioni astratte o *concetti* dalle rappresentazioni sensibili, trascurando le differenze e ritenendo le identità, e nel coordinare i concetti in *giudizi*, i giudizi in *conclusioni*. In opposizione alla conoscenza percettiva, l'operare con i concetti si chiama *pensare*.

§ 96. Siccome i concetti — siano essi vibrazioni delle cellule del cervello, o altra cosa — non sono percepibili, noi abbiamo bisogno, per comunicarli, di un veicolo esterno. Esso consiste nei suoni del linguaggio, consistenti in certe vibrazioni specifiche dell'aria, prodotte dalla voce variamente modificata dagli organi della cavità orale (laringe, palato, lingua, denti, labbra). Tali vibrazioni, meravigliosamente varie sebbene prodotte dal multiforme contatto di quei pochi elementi, forniscono un materiale sufficiente per raffigurare e comunicare agli altri, fino alle loro più delicate sfumature, tanto i concetti quanto i loro rapporti reciproci.

Digitized by Google

§ 97. La parola è dunque il pensiero reso percepibile. Ora, il pensiero è in sostanza uguale in tutti gli uomini, laddove il linguaggio ci mostra grandi differenze presso i vari popoli. Un tale fatto meraviglia, nè può facilmente spiegarsi. La logica pone dovunque i medesimi problemi: la questione del come essi siano stati risolti dalle varie lingue, portò necessariamente alla grammatica comparata. Questa cominciò col dedurre dalla forma corrotta delle lingue storiche, le lingue primitive che a quelle diedero origine; ma con ciò il problema fu, non risolto, ma solo più chiaramente definito.

§ 98. Un esame profondo di questi rapporti è compito della logica e della grammatica; noi quindi nel seguito ci limitiamo 1) a dimostrare come derivino dalla percezione i concetti che formano il contenuto di ogni logica; 2) a spiegare come le funzioni della ragione abbiano radice nella facoltà di reagire propria della conoscenza; 3) a mostrare che la differenza fra l'uomo e l'animale consiste unicamente nella facoltà di creare dei concetti; 4) a esporre qualche ipotesi intorno all'origine del linguaggio.

XX.

ORIGINE ED ESSENZA DEI CONCETTI.

§ 99. È un fatto strano che la natura non sia nè in tutto e per tutto uguale a sè stessa, nè in ogni sua parte per ogni aspetto diversa, ma ci offra invece una varia mescolanza di fenomeni identici e non identici. Qui io vedo un fiore rosso, là uno azzurro; lo stesso colore azzurro trovo nel cielo, nelle penne di un uccello, in certe pietre, che pur non hanno nulla a che fare con il fiore, sebbene ciascuno di questi oggetti abbia molto di comune con altri, dai quali differisce in tutto il resto. Del pari, io osservo fenomeni identici in luoghi e in tempi diversi. *Questi fenomeni debbono avere fra loro un rapporto segreto: altrimenti, come potrebbero essere identici?* Questo pensiero fu come la porta per la quale Platone entrò nella metafisica. Ma su ciò torneremo in seguito; per ora noi consideriamo la natura come *un insieme di fenomeni identici e non identici,* solo in quanto su ciò si fonda la formazione dei concetti.

Digitized by Google

§ 100. Anche gli animali percepiscono la somiglianza e la dissimiglianza fra le cose: anzi, spesso in modo più esatto che non l'uomo. Il cane, che fruga nel bosco insieme con il cacciatore, sa, più acutamente del padrone, distinguere la selvaggina dalla natura circostante che la protegge con l'uguaglianza del colore; così pure sa distinguere, senza esitare, la quercia dall'abete. Ma il suo cervello, meno sviluppato, non reagisce abbastanza vigorosamente, nè la sua intelligenza sa rendersi abbastanza indipendente dagli oggetti, per considerare in questi altra cosa oltre le relazioni che interessano nel momento la sua volontà. Il caso è del tutto diverso per l'uomo: egli, considerando che tutto intorno le quercie della selva, nonostante le differenze nei particolari, hanno qualche cosa di identico, procede a decomporre la percezione nei suoi elementi identici e non-identici; e, astraendo dal non-identico e conservando invece l'identico nella propria rappresentazione, assurge, dalle diverse *quercie percepibili*, al *concetto della quercia.*

§ 101. Tale è il processo di formazione di un concetto. La causa intima per la quale noi decomponiamo la percezione per trarne i concetti (operazione paragonabile a quella di distruggere l'artistico organismo dell'animale per mangiarne le carni), consiste in ciò, che l'intelletto è per sua natura uno strumento della volontà. Per questa importano, non le cose, ma i rapporti fra sè e le cose. Da questo punto di vista, la mirabile continuità della percezione si suddivide in una serie di *rapporti possibili*, che, con parola molto espressiva, si chiamano *caratteri.* Essi costituiscono quasi un materiale che la volontà dispone e accumula nella ragione, per servirsene in seguito. Se il nostro intelletto non fosse un servo della volontà, noi verosimilmente non avremmo concetti.

§ 102. La somma dei caratteri di un oggetto percepibile è indefinita: al contrario, le caratteristiche comuni a questo oggetto e ad un altro, sono molto limitate, almeno per la nostra facoltà di comprendere. Lo spazio occupato dagli oggetti è diverso per ciascuno di essi, mentre la loro percepibilità riposa appunto sul fatto di occupare un determinato spazio: perciò i concetti, astraendo da

Digitized by Google

ogni differenza (§ 100), non possono essere percepibili. (Si stia in guardia dal confonderli con le immagini fantastiche, che, sebbene percepibili, sono solo dei sostituti dei concetti e contengono molti elementi non comuni a tutti gli oggetti della loro specie).

§ 103. I concetti di quercia, faggio, abete, consistono in una quantità di caratteri che sono, in parte diversi, in parte uguali in tutti e tre. Se io trascuro i caratteri non identici e ritengo solo gl'identici, pervengo al concetto " albero „ più ampio in estensione ma più povero di caratteri, e che comprende in sè quercie, faggi e abeti, come ognuno di questi concetti comprende i singoli oggetti reali della propria specie. Seguendo lo stesso procedimento, io salgo dal concetto di albero a quello di pianta, da quello di pianta a quello di organismo, da quello di organismo a quello di corpo, e infine al concetto di sostanza o di essere. Quest' ultimo concetto ha un' ampiezza grandissima, perchè comprende tutto ciò che è: per contro il suo contenuto è tanto più povero, poichè si limita a un unico carattere. Perciò appunto non può esservi nessun concetto più generale oltre ad esso. Del pari io posso dalle percezioni del rosso, del rotondo, del freddo, dell'amaro, del profumato, ecc., assurgere al concetto più generale, perchè limitato a un solo carattere, di " qualità „.

§ 104. Questi concetti generalissimi furono chiamati *categorie* da Aristotele, che ne stabilì dieci: οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι, πού, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν (sostanza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, situazione, stato, azione, passione). Nell' India invece, *Kanâda* classifica le cose in sei categorie, denominate *padaarthâs* (cioè " oggetti delle parole „ o entità corrispondenti alle parole, concetti). Esse sono: *dravya, guna, karman, sâmânya, viçesha, samavâya* (sostanza, qualità, azione, generalità, differenza, inerenza). Potrebbero bastare tre categorie; 1) *sostanza* (οὐσία–*dravya*); 2) *qualità* (ποσόν, ποιόν–*guna*); 3) *relazione* (πρός τι–*sâmânya, viçesha, samavâya*), perchè, come osserva il Kant, πού e ποτέ sono, non concetti, ma percezioni, e le categorie verbali (κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν–*karman*), possono ridursi alle tre mentovate, togliendo la

Digitized by Google

copula, che non è un concetto, ma il segno linguistico della riunione di più concetti.

§ 105. L'intero sistema dei concetti fino alle categorie è dunque prodotto dalla percezione, e può paragonarsi a un cumulo di piramidi incastrate l'una nell'altra, su una base comune: questa base, amplissima, è costituita dalla percezione, dalla quale, riunendo di continuo più concetti specifici sotto un concetto generico, è possibile alzarsi, di vertice in vertice, fino alle poche cime più alte, formate dalle categorie. Ora, se dall'alto guardiamo alle cime delle categorie, e, attraverso queste, giungiamo con gli occhi fino alla base, noi vedremo tutte le punte delle piramidi principali e secondarie proiettate sulla base, e *su questa giaciono pure in realtà*: poichè, se i concetti generali comprendono **sotto di sè** i particolari, i concetti particolari alla lor volta portano **in sè** i generali, come caratteri, fino alle categorie (*estensione* e *contenuto* dei concetti).

XXI.

DELLA RIUNIONE DEI CONCETTI.

§ 106. Ogni *giudizio* è la riunione di due concetti (più o meno complicati), in modo che l'uno (predicato) è affermato (κατηγορεῖται, *praedicatur*) o negato (nei giudizi negativi) dell'altro (soggetto).

§ 107. Un giudizio è *analitico* quando il concetto del predicato è contenuto come carattere nel concetto del soggetto, cosicchè io non ho che da dedurre il secondo dal primo (ed es. la rosa è un fiore); è *sintetico*, quando io unisco dei concetti per esprimere una relazione fra elementi del mondo sensibile che non è già implicata nel mio concetto del soggetto (ad es. la rosa è rossa). Per formare giudizi analitici, mi basta il sapere accumulato dall'esperienza anteriore nel sistema dei miei concetti, e non debbo ricorrere a nessuna nuova esperienza: in questo senso si può dire che tutti i giudizi analitici sono *a priori*, cioè indipendenti dall'esperienza (eccettuata quella acquisita precedentemente). I giudizi sintetici al contrario mostrano sempre una riunione di caratteri che

Digitized by Google

non si trova nel concetto, ma solo nella percezione. Essi quindi sarebbero tutti *a posteriori*, se, come abbiamo veduto (§§ 42–68) certi elementi della percezione non fossero *a priori*. Su tali elementi si fondano i *giudizi sintetici a priori* delle scienze matematiche (§§ 52. 59. 66). — Questa osservazione è importante per la metafisica, perchè è stata il punto di partenza del Kant nella „ *Critica della ragion pura* „.

§ 108. Tutto ciò che noi pensiamo e (per mezzo delle parole) diciamo e udiamo, scriviamo e leggiamo, sono concetti, per lo più riuniti in giudizi; ed è esercizio raccomandabile di aprire un qualunque libro, sceglierne un passo, e analizzarlo in tutti i suoi concetti modificati da molteplici determinazioni secondarie e riuniti fra loro dalla copula (che per lo più è formata dal verbo).

Nota. È merito dei Greci l'aver creato una sintassi, la quale cela sotto una grande ricchezza di artifici linguistici la monotona riunione del soggetto e del predicato, essenza della proposizione. Dalla sintassi greca derivò, in fondo, la sintassi di tutte le lingue letterarie dell'Europa. Gl'Indiani al contrario, indottivi dalla loro stessa lingua, ricchissima di forme casuali e fornita di una straordinaria facoltà a creare composti, si sono valsi, specialmente in prosa, di lunghi composti per esprimere il soggetto e il predicato insieme con le loro determinazioni accessorie: perciò la struttura della loro frase é così logica e in pari tempo così faticosa a studiarsi.

§ 109. Il predicato di un soggetto vale naturalmente per tutti i concetti contenuti in questo (ad es.: se Dio ha creato tutto ciò che esiste, ha creato anche il male, perchè il concetto del male è contenuto in quello di ciò che esiste). Su questo fatto si fonda la possibilità di dedurre giudizi particolari da giudizi generali, il che noi facciamo continuamente nel pensare. La forma metodica di tale attività è detta *conclusione* (*nyâya*, συλλογισμός), e comprende tre, o, se si vuole, quattro figure e diciannove modi, dei quali qui non ci occuperemo.

§ 110. Come tutti i concetti, senza eccezione alcuna, provengono dalla percezione, così ogni giudizio vero deve, in ultima ana-

Digitized by Google

lisi, riposare sempre su di una relazione del mondo percepibile, sia che il giudizio derivi immediatamente dalla percezione, sia che si tragga per deduzione da un giudizio più generale (§ 109), derivato alla sua volta dal mondo percepibile. Il ricondurre metodicamente una proposizione a un' altra e, per mezzo di questa, al mondo percepibile, si dice *dimostrazione*. La percezione costituisce la base sulla quale riposano, mediatamente o immediatamente, tutti i giudizi e tutte le dimostrazioni; ma la percezione non può essere più oltre dimostrata, cioè ricondotta a qualche altra cosa di più certo: e nemmeno ne ha bisogno. Tuttavia noi ricorriamo alle dimostrazioni quando si tratta di dedurre, da dei dati accessibili della percezione, altre circostanze che si trovano, sì, nella percezione, ma si sottraggono alla nostra osservazione, o perchè troppo lontane da noi nello spazio o nel tempo, o perchè le loro determinazioni sono troppo tenui e troppo vaghe per poter essere comprese e ritenute con sicurezza per mezzo della sola percezione. Questo fatto giustifica, ad es., le dimostrazioni euclidee nella matematica, cosa che lo Schopenhauer non voleva riconoscere.

§ 111. Da quanto si è detto, risulta che tutti i concetti e i giudizi provengono dalla percezione. (Come unica eccezione, si possono ammettere quelle che si chiamano leggi del pensiero, e le categorie astratte kantiane, che sono loro somiglianti, sebbene tanto le une quanto le altre siano senza contenuto ed esprimano solo la forma generale dell' azione astratta del conoscere). — Per conseguenza, le rappresentazioni astratte della fisica e della metafisica si debbono considerare solo come lo strumento per mezzo del quale noi percepiamo il mondo esterno; questo poi col suo contenuto è l' unico oggetto di tutte le scienze (tranne la logica), e solo le relazioni che in esso si trovano possono guidarci a ogni verità.

§ 112. L' avere misconosciuto questo principio fondamentale fu causa dei più gravi errori della metafisica. Alcuni, come Zenone, dalla nostra facoltà di formar concetti, che à variabilissima e saltuaria, dedussero delle " contraddizioni „ nel mondo percepibile, che

Digitized by Google

non può *contraddirsi* perchè non *dice* nulla; altri, indottivi dall'esempio di Aristotele e del Kant, considerano i concetti come i principi genetici del mondo reale, perchè appunto per mezzo loro noi riteniamo ciò che vi è di essenziale nel mondo percepibile. Ambedue questi errori formano la base di sistemi post-kantiani che per qualche tempo riuscirono ad attirarsi l'attenzione e l'approvazione dei contemporanei.

XXII.

È LA RAGIONE UNO SPECIALE ORGANO FISIOLOGICO?

§ 113. Tutto ciò che esiste è materiale (§ 11): dunque è materiale anche l'intelletto (*) (§§ 26-27). Cervello e intelletto sono due nomi per la medesima cosa; e furono prescelti perchè nel caso presente l'organo e le sue funzioni furono conosciuti per due vie opposte: la psicologia finora comprende solo l'organo. Ambedue i metodi si compiono a vicenda e non si contraddicono.

§ 114. Ora, la psicologia ci ha fatto conoscere due specie di funzioni dell'intelletto umano: la percezione e il pensiero. La questione è se abbiano a considerarsi come manifestazioni della stessa facoltà, o di più facoltà, o solo come due diverse funzioni specifiche del medesimo organo.

§ 115. Le ragioni seguenti ci inducono ad ammettere la seconda ipotesi e quindi a tener ferma l'unità della nostra facoltà conoscitiva. Tale unità è importante per le nostre ulteriori considerazioni.

(*) *Primum animum dico, mentem quam saepe vocamus,*
In quo consilium vitae regimenque locatum est,
Esse hominis partem nilo minus ac manus et pes
Atque oculei partes animantis totius extant.

(Lucrezio, III, 94-97).

Digitized by Google

1° La struttura del cervello umano corrisponde in tutte le sue parti essenziali a quella degli animali superiori, sebbene le sue singole parti si trovino nell'uomo in rapporti reciproci diversi e siano senza confronto più evolute. Fisiologi ignoranti potrebbero esser tratti a dedurre da ciò che anche gli animali debbono " pensare „ (!) fino a un certo segno. Noi invece ne concludiamo solo che il pensare è un' attitudine speciale, propria dell'uomo, della facoltà percettiva, ossia del cervello.

2° Probabilmente un solo organo nel nostro cervello serve alla conoscenza: l' encefalo. Se intelligenza e ragione fossero due facoltà distinte, noi troveremmo due organi in luogo dell' encefalo.

3° Il nostro atto del conoscere consiste nel continuo disporre le percezioni sotto i concetti. Noi passiamo dalla percezione al pensiero e dal pensiero alla percezione, con la massima facilità e senza accorgerci di nessuna interruzione. Ciò non sarebbe possibile, se la percezione e il pensiero appartenessero a due organi distinti.

4° Noi vediamo che nella scala animale lo sviluppo dell'intelletto procede di pari passo con quello del sistema nervoso centralizzato nel cervello. Quanto più evoluto è il cervello, con tanto maggiore energia funziona l' intelletto, tanto più energicamente reagisce contro l' impeto delle impressioni (§ 74), sicchè i prodotti di questa reazione, cioè le cose rappresentate, si staccano sempre più chiaramente dal soggetto conoscente e gli si oppongono in modo sempre più indipendente e *obbiettivo*. La pianta è ancora sprovvista di conoscenza. Perciò essa non reagisce (nel senso che noi annettiamo a tale vocabolo) contro le impressioni esterne: per essa, ricevere un' impressione ed esserne determinata, è tutt' uno: e in ciò consiste, in ultima analisi, l' essenza dello stimolo (§ 20,2). Nell' animale, questi due elementi si dividono l' uno dall' altro: esso reagisce alle impressioni esterne, ma solo quanto è necessario per distinguersi dalle cose, cioè per stabilire fra sè e le cose (e, in parte, anche fra le diverse cose) il rapporto di spazio tempo e causalità, derivante dalle forme dell' intelletto (§ 80). Tuttavia l' intelletto animale resta confuso con le cose, e perciò l' animale è in ogni istante del tutto soggetto alle impressioni che lo circondano. Dall' animale all' uomo, la natura compie l' ultimo passo possibile in

Digitized by Google

tal senso, in quanto essa fa salire la facoltà relativa dell'intelletto fino a tal grado, che le cose si oppongono all'Io conoscente in modo del tutto obbiettivo. Con ciò, da parte del soggetto, la coscienza assurge a coscienza dell'Io; da parte dell'oggetto, l'intelletto, essendo separato dalla percezione, diventa atto a decomporre la percezione stessa nei suoi elementi, i caratteri, a riunire i caratteri in nuove connessioni sotto forma di concetti, e a ritenerli. In ciò consiste tutto il meccanismo della ragione.

§ 116. È dunque in sostanza una medesima facoltà reattiva quella che, elevandosi a grado a grado, stabilisce, come *uso immediato dell'intelletto*, il rapporto fra il mondo esterno e le affezioni del soggetto; come *uso mediato dell'intelletto*, il rapporto reciproco fra gli oggetti del mondo esteriore; come *forza di giudizio*, il rapporto fra il mondo percepibile e i suoi caratteri classificati nei concetti. La forza di giudizio è il legame che unisce fra loro i concetti e i concetti con la percezione, in quanto riflettendo deduce il generale dal particolare, e, riassumendo, subordina il particolare al generale. Se noi separiamo dalla ragione la facoltà di giudicare, r.mane la *memoria*, la quale riproduce rappresentazioni *concrete*, e, più ancora, *astratte*. Perciò si può ammettere solo in senso molto ristretto, che gli animali abbiano memoria, perchè essi, mancando di rappresentazioni astratte, non possono avere un ricordo continuato.

Nota. A rigore, la memoria è, non tanto la facoltà di ritenere rappresentazioni già avute, quanto l'abilità di riprodurle nell'ordine d'associazione delle idee. Tale riproduzione accade tanto più facilmente, quanto più frequentemente si ripete (come un esercizio ginnastico), e non costituisce affatto, come l'intelletto e il giudizio, una superiorità intellettuale: anzi, è con essa quasi in antagonismo. L'educazione, in luogo di formare l'intelletto e il giudizio, sovraccarica la memoria: e ciò spiega il fatto strano che le teste generalmente meglio dotate dalla natura ed educate con la maggiore diligenza — gli scienziati — non tengano per nulla quella egemonia intellettuale alla quale sono chiamati.

Digitized by Google

XXIII.

RICAPITOLAZIONE: LA FACOLTÀ CONOSCITIVA DELL' UOMO IN GENERALE

§ 117. Come noi abbiamo dimostrato, l' intelletto non è che una parte costitutiva dell' organismo animale e quindi, come tutte le membra del corpo, un organo della volontà (di cui parleremo in seguito). Perciò non è metafisico e immortale come l' anima, ossia la volontà, ma fisico e perituro come il corpo.

Di questo dobbiamo tanto meno rammaricarci, in quanto la stessa natura del nostro intelletto ci vieta di penetrare l' intima essenza delle cose. Inoltre la colpevolezza della nostra vita terrena è strettamente connessa con l'esistenza del nostro intelletto, perchè appunto l' intelletto, valendosi delle sue forme, crea la pluralità, dalla quale derivano l' egoismo e la discordia.

NOTA. Tuttavia il mondo creato dal nostro intelletto è solo la *visibilità del peccato*, mentre la vera radice del peccato giace profonda (nella libertà della volontà), e quindi non può essere compresa dal nostro intelletto. Ma tutto ciò diverrà chiaro nel seguito.

§ 118. Come vedemmo, l' intelletto umano è un organo unico che possiede due funzioni: 1) *produrre delle rappresentazioni*, il che costituisce l' uso immediato e mediato dell' intelletto, e il giudizio; 2) *riprodurre delle rappresentazioni*, e in ciò consiste l'essenza della memoria e della fantasia. Quest' ultima si distingue dalla memoria soprattutto per ciò, che le sue immagini si producono senza che noi abbiamo coscienza che sono riproduzioni, e per questo non hanno alcun rapporto (nè spaziale nè temporale nè causale) con il presente. Di qui il valore della fantasia nell' arte e il suo valore negativo nella vita pratica.

NOTA 1. Potrebbe darsi che delle due funzioni principali dell'intelletto, l' una, la *produttiva*, dipendesse dalla *qualità* del cervello (finezza di struttura, alimentazione razionale, ecc.), l' altra, la *riproduttiva*, dalla sua quantità (in rapporto alla massa nervosa dell' intero corpo)?

Digitized by Google

Nota 2. È interessante paragonare con la nostra suddivisione dell'intelletto quella molto simile della *buddhi* nella filosofia Nyâya e Vaiçeshika (ad es. *Bhâshâpariccheda*, v. 50, 51).

XXIV.

L'UOMO E L'ANIMALE.

§ 119. La percezione interna ed esterna è comune a noi e agli animali. Ora, queste due sono le uniche fonti alle quali noi attingiamo le nostre nozioni. Per conseguenza, in quanto a *contenuto* della nozione, noi non siamo in sostanza superiori agli animali: la nostra superiorità consiste unicamente in questo, che possiamo dare alle nostre nozioni del mondo esteriore un'altra forma, cioè la forma astratta di concetti.

§ 120. A prima vista questa sembra una differenza di poco conto; ma nel fatto richiede uno sviluppo qualitativo e quantitativo del cervello, che, a quanto pare, è la cosa più difficile che la natura abbia fatta. Nessuna delle innumerevoli specie animali vi si accosta, sia pure lontanamente; nessun essere noto l'ha mai superato. Ora, se la facoltà di formare concetti, ossia la ragione sola, differenzia l'uomo dagli animali, bisogna poterne dedurre tutto ciò che distingue la vita umana dall'animale, imprimendole un carattere così fondamentalmente diverso.

§ 121. L'animale ha conoscenza solo del mondo percepibile. Tale conoscenza si riferisce solo al *presente* immediato (tranne alcune immagini della memoria), perchè il rapporto del presente con ciò che è assente o passato o futuro, manca all'animale; questo quindi vive solo nel presente, che di continuo gli passa davanti come un'impetuosa corrente: nella sua memoria, aderiscono solo poche immagini concrete. Da ciò la ristrettezza del suo orizzonte.

§ 122. Non così è dell'uomo. Egli è senza posa occupato a ritenere ciò che vi è di essenziale nel mutevole presente, e a deporlo nei concetti, che sotto poche categorie raccolgono l'infinita va-

Digitized by Google

rietà del mondo percepibile. Così, invece di immagini di memoria isolate, quali hanno gli animali, noi abbiamo con i concetti una coscienza continua del *passato*, sebbene siano scarsi i fatti concreti che possiamo ritenere per mezzo loro. Con i concetti noi dominiamo, oltre al ristretto cerchio del presente concreto, l'intero incommensurabile complesso di ciò che è *assente* e di cui teniamo conto pensando e operando; con i concetti noi anticipiamo i nove decimi del *futuro*, ed è raro che il capriccioso svolgersi degli avvenimenti non confermi le nostre previsioni.

§ 123. Così il nostro sguardo si estende a tutto intero il mondo, e il raffigurare questo mondo in un sistema di concetti ordinati metodicamente, forma il fine di tutte le *scienze* empiriche. Ma con ciò vediamo pure chiaramente quanto la nostra vita sia effimera e piena di dolore: la morte, che l'animale impara a conoscere solo sul punto di morire, ci sta davanti agli occhi come una necessità minacciosa, e il timore di mali possibili ci tormenta più di un male reale. Dall'una cosa e dall'altra nasce la *filosofia*, che, secondo le idee degli Indiani, è *il mezzo di salute per tutti i dolori dell'esistenza*, secondo Platone, una *preparazione alla morte* (Phaed. p. 64 A).

§ 124. La sola facoltà di formare concetti rende possibile, a più uomini insieme collegati, di *agire secondo un piano prestabilito:* di qui deriva tutto ciò che ci permette di proteggere o abbellire la nostra vita: arte e scienza, educazione, stato, diritto, legge, agricoltura, industria, commercio — in una parola, tutte quelle cose che si oppongono alla natura come *civiltà* e per le quali la vita umana contrasta così vivamente con la vita animale. L'animale manca di tutte queste grandi istituzioni, perchè il suo intelletto, limitato al presente, non scorge i pericoli e i mali dell'avvenire. Esso non varrebbe neppure ad assicurare la sua esistenza, se la natura, immensamente saggia, sovvenendolo ove non giunge la conoscenza, non dirigesse i passi dell'animale inconsapevole come se avesse conoscenza. Tale aiuto della natura è l'*istinto*, uno dei fatti più importanti per la filosofia, e del quale parleremo più oltre.

Digitized by Google

§ 125. Le azioni dell'animale sono determinate unicamente da motivi percepibili e presenti: perciò esse ci appaiono così trasparenti. Nell'uomo vi sono inoltre i *motivi astratti*, i quali gli permettono la scelta: ciò è a dire che egli, prima di operare, può *riflettere*, ossia lasciare che i diversi motivi provino la loro influenza su la sua volontà, per poter scoprire quale tra essi sia il più forte. Quest'ultimo lo determina a operare, e perciò gli atti dell'uomo dipendono sempre da motivi, anche quando questi non siano appariscenti. — L'operare secondo concetti *astratti* è detto *ragionevole*, e costituisce una grande superiorità dell'uomo, perchè la sua potenza si accresce quanto più egli diviene atto a sottrarsi all'impressione del presente e a lasciarsi guidare dalla considerazione del tutto, che gli si presenta in forma di rappresentazioni astratte. Ma il valore morale del carattere dipende, come noi vedremo, dalla natura dei motivi che determinano la volontà, e non dalla forma concreta o astratta sotto la quale essi manifestano la propria influenza.

XXV.

DELLA NATURA E DELL'ORIGINE DEL LINGUAGGIO.

§ 126. I concetti, come modificazioni della massa cerebrale, non sono percepibili. Per poterli comunicare, occorrono determinati simboli esteriori, e questi sono le parole del linguaggio, proprie del solo uomo. Il rapporto fra concetto e parola non può essere *casuale*, ma non è neppure *necessario*, data la pluralità delle lingue.

§ 127. I suoni del linguaggio debbono esprimere due cose: i concetti, e le relazioni reciproche fra i concetti. Da ciò la necessità di due elementi linguistici: i *suoni significativi* e i *suoni di relazione*. Gli uni e gli altri debbono trovarsi in ogni lingua, o separati, o riuniti in parole. Nel secondo caso l'unione o è esteriore, e non modifica i suoni, o è interna, sì chè ambedue gli elementi si modificano a vicenda (ad es. per ampliamento della radice o inde-

Digitized by Google

bolimento della terminazione). Perciò sono possibili tre stadi linguistici, che comprendono tutte le lingue esistenti:

1) Le *lingue isolanti* (ad es. il cinese) mettono il suono significativo e quello di relazione l'uno accanto all'altro senza unirli, quando non sopprimono addirittura il secondo; 2) le *lingue agglutinanti* (ad es. le lingue finno-tatariche, polinesiache e moltissime delle rimanenti) uniscono i due elementi senza modificarli; 3) le *lingue flessive* (semitico e indo-germanico) uniscono in un sol tutto i due elementi, che si modificano reciprocamente. Da ciò pare conseguire che, solo a quest'ultimo stadio del linguaggio l'uomo, abbia raggiunta l'energia di mente necessaria per pensare il concetto nelle sue relazioni.

§ 128. Come l'anatomia comparata vede negli organismi degli animali superiori un più perfetto sviluppo dell'organismo degli animali inferiori, così l'analisi delle lingue primitive ci induce a supporre che le lingue flessive si siano svolte dalle agglutinanti, e queste dalle isolanti. Si potrebbe propendere a credere che a questi tre stadi linguistici corrispondano tre stadi di sviluppo della facoltà di pensare; ma noi lasciamo impregiudicata la questione se la separazione dell'elemento significativo da quello di relazione, alla quale sono in parte tornate le lingue moderne, permetta di concludere a una degenerazione del pensiero.

§ 129. Ma, dato pure che noi fossimo giunti a seguire a ritroso tutte le lingue fino allo stadio nel quale esse esprimevano tutti i concetti per mezzo di radici isolate monosillabiche, noi ci troveremmo sempre davanti il problema fondamentale: come riuscirono gli uomini a scegliere per un determinato concetto proprio questi suoni, e non altri? L'opinione che la designazione dei concetti per mezzo di suoni sia il risultato di una convenzione (θέσει) cade di per se stessa, perchè ogni convenzione, per poter avvenire, esige il linguaggio. Concetto e parola sono certo nati simultaneamente, così come la pelle nasce insieme con il corpo, e non già vi è stesa sopra dopo che esso è nato.

Digitized by Google

§ 130. Le supposizioni che noi ora esporremo (insieme con l'imitazione dei suoni e altre cause secondarie) potranno forse darci una spiegazione sufficiente della prima origine delle lingue, osservando tuttavia che la diversità delle lingue primitive deve spiegarsi con la diversità fisiologica originaria delle razze, con le influenze profonde del clima, del suolo, delle occupazioni, del nutrimento, ecc.

Pensiamo l'uomo allo stato di bruto, e, come i bruti, limitato alla percezione e quasi sprofondato in essa. A grado a grado aumenta la facoltà di reagire del suo intelletto (§ 115, 4), la percezione dell'ambiente presente si fa sempre più obbiettiva, il soggetto si oppone alle cose in modo sempre più determinato, e questo risveglio dell'umanità si annuncia col fatto che l'uomo esprime con gesti (della mano, del piede, dell'occhio, ecc.) i suoi rapporti con le cose. A tal punto, l'animalità è superata, perchè nessun animale si eleva anche solo a una vera e propria lingua di gesti. A quel modo che anche ora i sordo-muti (non educati) accompagnano con suoni più o meno articolati i gesti che servono loro a farsi comprendere, così pure potè accadere che presso l'uomo primitivo il desiderio, il rifiuto, l'atto dell'indicare, di prendere, di cercare, ecc. che si manifestavano per mezzo di quella primitiva lingua di gesti, si esprimessero contemporaneamente con movimenti degli organi vocali corrispondenti a quelli del corpo: così ad es., l'indicazione della mano potè essere accompagnata da un'indicazione della lingua, che non era visibile, ma udibile come il suono *ta* (pronome dimostrativo) e divenne quindi percepibile anche nell'oscurità. A grado a grado, questi gesti della gola, della lingua, delle labbra, si sostituirono ai gesti analoghi delle membra esterne, che essi prima solo accompagnavano. Per tal modo, subentrando la udibilità alla visibilità, divenne possibile di far presente, anche se non lo era di fatto, l'oggetto che si voleva indicare con quei gesti della cavità orale. Così si formò la coscienza di ciò che a volta a volta era presente, e d'altra parte l'oggetto concreto cedette il posto alla sua immagine fantastica prima, e poscia al concetto, limitandosi la riproduzione dell'oggetto ai suoi contorni essenziali.

Digitized by Google

§ 131. Tale processo, e anche lo sviluppo ulteriore del linguaggio fino alla sua massima perfezione, non oltrepassa l'ambito della volontà cosciente. Ciò non ostante, non si può ammettere che le lingue siano il prodotto di un' intenzione cosciente: è difatti impossibile che la coscienza infantile che si rivela negli inni del Rigveda abbia potuto creare una lingua di così complicata struttura, da richiedere, per essere analizzata, tutto l'acume di un *Pânini*. Perciò il linguaggio appartiene alle creazioni incoscienti della volontà nell'ambito della coscienza, cioè a dire, ai prodotti dell'*istinto*. Noi dobbiamo spiegare la grande perfezione delle lingue primitive con le stesse cause con le quali spieghiamo la regolarità geometrica della tela di ragno o la vita sociale così mirabilmente ordinata delle api o delle formiche.

Digitized by Google

PARTE SECONDA

LA METAFISICA DELLA NATURA

I.

Il problema

§ 132. *Che cos'è il mondo?* — Questa semplice domanda costituisce il problema fondamentale di tutta la filosofia. La risposta più ovvia sarebbe: " Il mondo è il mondo: eccolo steso davanti ai vostri occhi. Tutte le scienze empiriche si affaticano senza posa ad analizzare l'universo in tutte le sue parti, con sempre maggiore esattezza. a rivelarlo con una chiarezza sempre maggiore „. Quelli che non si sentono soddisfatti di simile risposta, si chiamano *filosofi*. Non ostante tutti gli insegnamenti delle scienze empiriche, essi non possono sottrarsi alla questione tormentosa: " Che cos'è nella sua vera essenza questo universo così minutamente esaminato e conosciuto? „ — Questo loro continuo interrogare dimostra che essi distinguono il *quid* del mondo dal mondo stesso, e che considerano il mondo come la manifestazione di un'essenza che non è fenomeno e non può quindi mai essere raggiunta per nessun progresso delle scienze empiriche.

§ 133. Fino dagli antichi tempi la filosofia ricerca questa essenza propria del mondo come il **principio** che serve a comprendere e a spiegare l'esistenza del mondo e di tutto il suo contenuto. Perciò il carattere di ogni sistema filosofico risulta stabilito dal come esso risponde a queste due domande: 1) qual'è il principio

Digitized by Google

del mondo; 2) come si spiega il mondo secondo questo principio. Quasi tutti i filosofi anteriori al Kant commisero l'errore fondamentale di attribuire le forme della nostra conoscenza, spazio tempo e causalità, al principio dell'universo, oppure di servirsene come di tramite per risalire dall'universo al suo principio (come lo mostra il nome stesso, ἀρχή, *principium*). Il Kant dimostrò che, appunto per mezzo delle forme innate della nostra conoscenza, il principio dell'universo, da lui chiamato la **cosa in sè**, si presenta ai nostri occhi come l'universo esteso nello spazio, nel tempo e nella causalità. Perciò noi non dobbiamo attribuire queste forme della conoscenza alla cosa in sè, nè servircene per dedurre dalla cosa in sè l'universo, con la forma del quale essa ci appare.

§ 134. Dell'impossibilità di stabilire una connessione di spazio di tempo e di causalità fra il fenomeno e la cosa in sè, possiamo persuaderci anche per via empirica, se, basandoci sui fatti e architettando ipotesi ingegnose, cerchiamo di immaginarci la vita dell'universo quale sussiste nello spazio infinito durante il tempo infinito. Per quanto oltre noi possiamo penetrare nello spazio e nel tempo seguendo la causalità, avanti, indietro e in tutti i sensi, noi troveremo sempre solo ciò che è *nella natura*, ma non mai ciò che, per parlare figuratamenta, è *dietro la natura:* ossia, noi restiamo sempre nella *fisica* senza mai entrare nella *metafisica*.

Nota. È quindi giusto di opporre alla scienza della natura o *fisica*, la scienza dell'essere in sè, o *metafisica*, sebbene noi dobbiamo questo nome probabilmente a un puro caso letterario (come accade per il bel nome di *Vedânta*).

§ 135. Le *scienze naturali* ci fanno conoscere il mondo come un complesso di materia che cambia continuamente di qualità, di forme e di stati (§ 14). Tutti questi mutamenti della materia, come pure gli oggetti stessi, sono, in sostanza, nient'altro che una *somma di effetti* (come dimostrammo ai §§ 74–76. 86–88); e questi effetti sono alla lor volta la manifestazione nello spazio nel tempo e nella causalità di un qualche cosa che non esiste nè nello spazio nè nel tempo nè nella causalità, e che quindi è del tutto sconosciuto.

Digitized by Google

Esso è chiamato **forza** dai naturalisti, e si manifesta in tutti quegli effetti per mezzo di una serie di forme originali (*forze naturali* fisiche, chimiche od organiche): noi abbiamo imparato a conoscere questi effetti sotto il nome di *sensazioni* o *affezioni* (§§ 43. 69, 3. 75) in quanto essi hanno rapporto con il nostro corpo e ci rendono per tal modo coscienti dell' esistenza delle cose.

§ 136. Il naturalista può solo indicare **come** si manifesta la forza, cioè in quale figura di spazio, in quale ordine di tempo e in quali condizioni di causalità, ma non sa **che cosa** sia la forza stessa, perchè essa non esiste nè nello spazio nè nel tempo, nè può essere scoperta con l' aiuto della causalità (§ 24). — Da ciò appar chiaro che ciò appunto che la filosofia cerca come *principio* dell'universo, è presupposto dal Kant come *cosa in sè*, dal naturalista come *forza*, ed è data dall' uno e dall' altra come inconoscibile.

§ 137. Per parte sua, la filosofia si sforza di spiegare l'universo con il principio, con la forza, con la cosa in sè (§ 133). Ora, spiegare consiste nel risalire dal noto all'ignoto, e non viceversa. Quindi, se il problema propostosi dalla filosofia non è addirittura insolubile, vi deve essere un punto per il quale la cosa in sè sia, non solo accessibile, ma nota in modo più immediato e più intimo che non tutto il mondo fenomenico che noi vogliamo spiegare per suo mezzo.

Un tal punto esiste, e ne esiste uno solo.

§ 138. Il conoscere è un atto del nostro intelletto. Questo è sempre unito alle forme che costituiscono la sua essenza (§ 69, 4). Con tali forme appunto di spazio di tempo e di causalità, ci appare la cosa in sè come mondo. Per conseguenza, finchè noi conosciamo per mezzo del nostro intelletto, vale a dire finchè siamo uomini, ci è impossibile conoscere la cosa in sè. A questa conclusione giunse il Kant, che credette di avere con ciò abbattuta per sempre la metafisica.

Digitized by Google

§ 139. Il Kant avrebbe per sempre ragione, se l'unica via per giungere alle cose fosse data dal nostro intelletto e dalle sue tre forme. Ma così non è. Certo, l'intelletto ci è più intimo di tutto l'universo, perchè in esso e per esso ci appaiono tutti i fenomeni; ma vi è *una cosa* con noi più intima ancora del nostro intelletto, *noi stessi*. Se in qualche luogo si trova la chiave che ci apre l'intima comprensione della natura, questo luogo può solo essere il nostro interno. Qui la trovò lo Schopenhauer. Nessun cesello di scultore, nessun inno di poeta potrà mai abbastanza degnamente esaltarlo per questa scoperta.

§ 140. Platone si lagna che il nostro intelletto, nel quale egli pose il centro di gravità dell'anima, sia unito a un corpo che turba la purezza della nostra comprensione delle cose (Phaed. p. 36 B. 79 C); ma noi dobbiamo esser lieti di tale unione, perchè il nostro corpo è la sola cosa che noi possiamo contemplare, non solo *dall'esterno*, come tutto il resto, ma anche *dall'interno*. Seguendo l'esempio dello Schopenhauer, noi ci serviremo dell'esperienza interna per renderci accessibile l'esterna; ma prima vogliamo guardare la natura, per vedere quale ci apparirebbe se noi fossimo, come desidera Platone, intelligenze pure e incorporee, cioè se potessimo disporre solo dell'esperienza esterna e non anche dell'interna.

II.

La natura considerata dal punto di vista del puro intelletto, cioè dall'esterno.

§ 141. Perfettamente note e comprensibili ci sono solo le forme *a priori* inerenti nel nostro intelletto: spazio tempo e causalità; del tutto sconosciuta e incomprensibile per noi è la forza, data *a posteriori* come affezione dei sensi, con la quale noi ordiamo, insieme con quelle tre forme, il tessuto della natura (§§ 45. 75). Ne consegue che della natura noi possiamo comprendere solo quel

Digitized by Google

tanto che in essa vi è di *aprioristico* per noi, mentre i fenomeni naturali ci divengono tanto più misteriosi e incomprensibili, quanto più predomina in essi l'elemento *a posteriori*.

§ 142. Il naturalista può solo determinare il luogo, il tempo, la causa, del manifestarsi della forza; e a questo si limita tutta la parte comprensibile dei fenomeni naturali. Noi quindi comprendiamo la forma spaziale e la successione temporale dei fenomeni della natura, ma non ciò che si manifesta in quella forma e in quella successione. Così pure, ci è chiara la causalità, cioè il fatto che i fenomeni debbono avere una causa, ma non sappiamo che cosa sia ciò che, prodotto da una causa, si manifesta come effetto. Noi possiamo seguire a passo a passo il graduale oscurarsi dei fenomeni naturali man mano che, nella scala dei fenomeni meccanici, fisici, chimici ed organici, l'effetto si oppone più distintamente alla causa, mentre esso diviene, in rapporto alla causa, sempre più diverso' potente e disparato: il che dipende in fondo da una *sensibilità a grado a grado decrescente degli esseri*. Difatti, mentre la forza incorporata in tutti gli esseri della natura, dalla pietra all'uomo, diviene sempre più sensibile all' influenza causale, che da causa in senso ristretto diviene stimolo, da stimolo motivo sensibile e infine motivo astratto (§§ 20. 115, 4), le cause invece appaiono sempre più eterogenee, più insignificanti, più remote in confronto con gli effetti che ne risultano: e perciò appunto diminuisce la comprensibilità dell'effetto, la quale consiste nel fatto di essere prodotto da una causa.

§ 143. Fra tutte le scienze, le sole perfettamente chiare sono la geometria, l' aritmetica, la foronomia e la logica, perchè si trovano tutte quante nel dominio dell' *a priori*. Ma già nella meccanica, alla forza data *a posteriori* si unisce un elemento perturbatore: tuttavia l' azione meccanica delle forze ci riesce ancora assai comprensibile, perchè vi predominano gli elementi *a priori:* perciò noi siamo naturalmente proclivi a considerare ogni azione come meccanica. Meno chiari dell'urto e della pressione ci riescono i fenomeni studiati dalla fisica e dalla chimica, perchè in essi noi ve-

Digitized by Google

diamo gli effetti delle loro cause divenire sempre più inuguali, e quindi non possiamo comprendere come, ad es., il calore produca la dilatazione, lo sfregamento l'elettricità, la luce la decomposizione chimica dei corpi. Tuttavia nella natura inorganica la forza rimane meno sensibile per la causa: perciò l'intensità dell'effetto è proporzionata all'intensità della causa, e la causa si modifica nella stessa misura dell'effetto (§ 20, 1).

§ 144. Queste due norme non hanno più valore, se dal regno inorganico passiamo all'organico. La sensibilità degli esseri alle influenze causali, esistente già in tutta la natura inerte, ci appare accresciuta di potenza nella vita delle piante e degli animali. e appunto per ciò effetto e causa divengono più lontani l'uno dall'altra. Il primo consiste nei fenomeni vitali; la seconda, negli *stimoli*, per quanto riguarda le modificazioni involontarie delle piante e degli animali, nei *motivi*, per quanto concerne i movimenti volontari degli animali. Già nello stimolo la causa intensificandosi spesso produce l'effetto opposto, e le modificazioni dell'effetto non corrispondono più, a un'adeguata modificazione della causa. Per ciò il fenomeno della vita acquista una così misteriosa indipendenza. Tuttavia l'azione dello stimolo è subordinata a un contatto nello spazio e a una certa durata nel tempo; e il ricevere un'impressione e il reagirvi costituiscono in questo caso una sola cosa.

§ 145. Nei movimenti volontari dell'animale i due elementi sono distinti; la causa appare come motivo, l'effetto come un movimento del corpo, e fra i due è intermediario l'intelletto. Questo in fondo non è altro che quella medesima sensibilità all'influenza causale che si trova in ogni oggetto della natura, ma che negli esseri intelligenti ci appare sviluppata fino a prender sede in un organo specifico, il cervello. Quanto più l'intelletto si fa perfetto salendo la scala zoologica, tanto più ampia diviene la distanza fra la causa (motivo) e l'effetto (movimento delle membra), e quindi tanto più incomprensibile l'influenza causale. Tale distanza è massima nelle azioni dell'uomo, perchè queste sono determinate da motivi, non solo concreti, ma anche astratti (§ 125). Qui l'effetto non di-

Digitized by Google

pende più, come negli animali, dalla presenza della causa: il legame fra causa ed effetto è divenuto così tenue, che si giunse fino a negarlo completamente e a dichiarare le azioni dell' uomo libere (empiricamente), cioè non subordinate a nessuna causa.

La comprensibilità esterna dei fenomeni naturali, che consiste nel vederne il nesso causale, è a tal punto interamente scomparsa. Quindi i vari e mutevoli movimenti delle nostre membra costituirebbero *il punto più oscuro* di tutta la natura, se non fossero invece *il più chiaro*, perchè qui l' intelletto filosofante forma esso stesso un anello della misteriosa catena, e penetra perciò il segreto della natura proprio là ove appare più profondo.

NOTA. La crescente incomprensibilità dei fenomeni naturali corrisponde nella pratica a una difficoltà crescente della loro trattazione, perchè nessuna influenza può aver luogo tranne che per mezzo della causalità, e questa, come abbiamo veduto, si fa sempre più oscura a mano a mano che si sale nella natura. Perciò i corpi inorganici sono più facili a trattarsi delle piante, queste più facili degli animali, e gli animali più facili degli uomini. Si confronti da questo punto di vista la difficoltà crescente del compito del meccanico, del chimico, del giardiniere, del medico, dell'educatore.

III.

LA VIA NELL' INTERNO DELLA NATURA.

§ 146. Noi abbiamo mostrato che lo studio esterno delle cose, condotto, sia secondo il metodo subbiettivo del Kant, sia secondo il metodo obbiettivo delle scienze naturali, ci fa pervenire da ultimo a qualche cosa di impenetrabile (la cosa in sè, l'affezione, la forza) al quale ci è assolutamente impossibile di accedere per mezzo dell' esperienza esterna. Poichè, qualunque tentativo noi facciamo per cogliere la cosa in sè, sempre si interpongono fra essa e noi, come elementi perturbatori, le forme innate del nostro intelletto, le quali ci mostrano come la cosa *appaia* nello spazio nel tempo e nella causalità, ma non quale essa sia *in sè*.

Digitized by Google

§ 147. Tutte le cose del mondo mi sono accessibili solo dall'esterno. Vi è un'unica eccezione: il mio " Io „ *(âtman)*, che io posso percepire, non solo dall'esterno come ogni altra cosa, ma anche dall'interno, come nessun'altra cosa. In ambo i casi, ciò che percepisce è l'intelletto, intessuto di spazio tempo e causalità; ciò che è percepito è la sensazione che gli giunge per mezzo dello stimolo nervoso. Fino a questo punto, esperienza interna ed esperienza esterna si equivalgono. Ma se considero *il mio Io come oggetto dell'esperienza esterna* nè più nè meno di qualunque altro oggetto, io costruisco nello spazio per mezzo della causalità le affezioni prodotte sui miei sensi esterni (§ 75), di maniera che il mio Io deve presentarsi alla mia percezione tale e quale come ogni altro oggetto, vale a dire come *corpo* materiale (*). Al contrario, le impressioni provenienti dall'interno io non le percepisco, come le esterne, quali effetti che proietto nello spazio sotto forma di cause: *il mio Io, come oggetto dell'esperienza interna*, è esente da spazio e da causalità, sicchè rimane la sola forma del tempo, nella quale l'esperienza interna estesa, si riflette nell'intelletto. Per tal modo, il tempo è l'unica barriera che nella considerazione interna mi impedisca di conoscere che cosa io sia come *cosa in sè*. Si tratta di sapere se sia possibile superarla.

§ 148. Se io muovo un membro del mio corpo (ad es. la mano o il piede), questo atto considerato *dall'esterno*, mi appare come

---

(*) Nota. — Mondo interno e mondo esterno si trovano ambedue come sensazioni nella nostra coscienza e sono, di fronte all'Io intellettuale, qualche cosa di straniero, di diverso, un non-Io. Tuttavia noi li trattiamo diversamente: consideriamo come estranee le sensazioni esterne forniteci dai sensi e lo poniamo fuori di noi per mezzo della causalità; al contrario, accordiamo diritto di cittadinanza alle sensazioni interne del volere, del piacere e del dolore, e le lasciamo sussistere intatte, come appartenenti al nostro Io. La ragione di ciò sta unicamente nel fatto che l'Io intellettuale non è l'estrema unità nel nostro interno: esso riconosce anzi al disopra di sè un altro Io più potente, dal quale derivano le sensazioni interne. — Noi siamo sul punto di scoprire che questo Io superiore è l'*Io volente.*

Digitized by Google

una modificazione del mio corpo nello spazio nel tempo e nella causalità, considerato *dall'interno*, come un volere, cioè come la **volontà** estesa nella forma del tempo. Noi facciamo qui una triplice distinzione: il *movimento del corpo*, il *volere* che lo accompagna, e la *volontà* che vi si manifesta. Ma questi tre punti sono diversi, non in sè, ma solo per il nostro intelletto, e la loro diversità proviene unicamente dal loro diverso modo di comportarsi di fronte alle forme della nostra conoscenza. 1) Il movimento del corpo ha sempre luogo nello spazio, nel tempo e nella causalità. 2) Il volere ad esso corrispondente non è situato nello spazio: soggiace alla causalità in quanto ogni volere è determinato da motivi, e vi si sottrae in quanto io non considero l'affezione interna, come l'esterna, quale un effetto da cui risalire alla causa che si trova fuori di me. Infine, ogni volere, esigendo un certo tempo, soggiace necessariamente alla forma del tempo. 3) La volontà che appare ai sensi esterni nei movimenti del corpo e al senso interno nei singoli atti del volere, non si trova nè nello spazio nè nel tempo nè nella causalità. Essa giace perciò fuori del dominio del nostro intelletto ed è quindi assolutamente inconoscibile. Noi possiamo conoscerla solo in quanto si riflette nella forma di conoscenza del tempo, nel quale si manifesta come volere.

§ 149. Ciò che appare al nostro intelletto come movimento del corpo è in sè volontà. Ora come, non solo i cambiamenti della materia, ma anche gli stessi oggetti materiali, non sono se non impressioni da noi costruite come corpi nello spazio nel tempo e nella causalità, così pure, come risulterà chiaramente in seguito, non solo i movimenti delle mie membra, ma le membra stesse del mio corpo sono essenzialmente, in sè, volontà. Ciò è tanto più difficile a comprendersi, in quanto il mio corpo, allo stato normale, entra poco o nulla nella mia coscienza. Ne ho coscienza tuttavia ogni volta che un'influenza estranea si fa sentire su di esso, e si manifesta immediatamente nell'interno come sensazione. Questa consiste (eccettuate le affezioni normali dei sensi) in piacere o in dolore, cioè in un volere o non volere dell'impressione presente, imposto da influenze esterne. Ne consegue che il movimento del

Digitized by Google

corpo, non meno che il corpo stesso, *per quanto io ne ho coscienza*, mi si mostra come volontà

NOTA. Diciamo una volta per tutte che noi per volontà non intendiamo il dominio acquistato dalla ragione sugli impulsi dei desideri, e nemmeno le intenzioni, risoluzioni, determinazioni, le quali costituiscono solo delle valutazioni dei motivi fatte dall'intelletto e accettate temporaneamente e revocabilmente dalla ragione: per noi, qui e nel seguito, *volontà* è una cosa più chiaramente nota di ogni altra e quindi inesplicabile per mezzo di un'altra, una cosa che, pur essendo l'origine di ogni moto interno, di ogni appetito, di ogni sforzo, di ogni desiderio, di ogni passione, di ogni affetto, di ogni speranza, amore, gioia, letizia, ecc., si presenta in piena luce alla coscienza solo quando noi compiamo esternamente qualche movimento delle nostre membra o proviamo un'impressione nel nostro corpo (fame, sete, senso di benessere, dolore, ecc.).

IV.

LA VOLONTÀ COSCIENTE E LA VOLONTÀ INCOSCIENTE.

§ 150. Tutti i cambiamenti che costituiscono la vita del mio organismo, sono o *volontari* (animali, coscienti) e derivano da motivi, o *involontari* (negativi, incoscienti) e derivano da stimoli. I primi, come vedemmo, formano il complesso delle manifestazioni della volontà. Ora, si presenta la questione se noi dobbiamo ammettere, per le funzioni involontarie della nutrizione, un principio diverso dalla volontà, o se invece si tratti, nell'un caso e nell'altro, di manifestazioni diverse di un identico principio.

§ 151. Le ragioni seguenti ci costringono alla conclusione, gravissima di conseguenze, che identica è la forza che si manifesta, da una parte nei movimenti volontari delle nostre membra, dall'altra nei fenomeni vitali involontari della digestione, della circolazione del sangue, della respirazione, ecc.

1) Il carattere fondamentale di ogni forza naturale è la tendenza a impadronirsi della materia sottraendola al dominio di altre

Digitized by Google

forze che la tenevano costretta e soggiogata. Da ciò consegue l'antagonismo (spiegato al § 22) delle forze naturali che tendono a manifestarsi: sempre e dovunque la natura ci offre lo spettacolo di lotte tra forze antagonistiche. Anche nella vita del nostro organismo, è continuamente in azione tutta una serie di forze naturali fisiche e chimiche. Ma nello stato di salute, esse sono tutte sommesse e padroneggiate da una forza superiore centrale, che si manifesta nell' unità dell' insieme nonostante la diversità delle parti, nell'unità dei fini nonostante la diversità delle tendenze. A questa unità di intenti noi vediamo concorrere, in perfetta armonia, tutti gli atti vitali, volontari e involontari. Perciò essi non costituiscono, come le azioni fisiche e chimiche a essi soggette, delle manifestazioni di forze naturali antagonistiche e alle volte repugnanti: negli uni e nelle altre può essere solo una forza, che si estrinseca in modi diversi.

2) Questa unità della vita cosciente e incoscente appare, non solo nel tutto, ma anche nelle sue singole parti. Così ad es. l' uso della mano va ascritto tra i fenomeni vitali volontari; la sua forma invece è opera delle funzioni involontarie dalle quali dipende la nutrizione del corpo, cioè la sua formazione, la sua riparazione, la sua guarigione, ecc. Ora, l' uso della mano è prestabilito dalla sua struttura complessiva. Quindi, fra ciò che usa la mano e ciò che l' ha formata e nutrita non può esistere un rapporto fortuito: tale invece sarebbe il caso se la forza formativa e la forza utente fossero sostanzialmente diverse tra loro.

3) Ogni movimento organico, volontario o involontario, considerato dal punto di vista fisiologico, è la contrazione di determinati muscoli. Nessun muscolo può contrarsi senza essere stimolato dai nervi che lo percorrono. Questo stimolo nervoso deriva, per i muscoli dei movimenti volontari, dal sistema cerebrale, per i muscoli dei movimenti involontari, dal sistema del simpatico. Ora, in ogni movimento, la parte essenziale è data dall' *effetto*, che ci appare come contrazione muscolare; la parte accidentale (e che può quindi essere sostituita anche da altri fattori, ad es. l' elettricità), dalla *causa* che li produce manifestandosi come stimolo nervoso. Ne consegue che i movimenti volontari e involontari sono diversi,

Digitized by Google

non nella parte essenziale, ma nell' accidentale, non nell' effetto, ma nel genere della causa che li provoca: e perciò noi dobbiamo considerarli come manifestazioni di una sola e medesima forza, che ci appare in due diverse forme.

NOTA. Importa assai di comprendere che la differenza fra manifestazioni vitali volontarie e involontarie appare così grande *solo a noi*, cioè *al nostro intelletto conoscente*, perchè questo nei movimenti volontari forma *per caso* un anello della catena che porta ai muscoli l' irritazione (§ 84), mentre non partecipa in nulla ai movimenti involontari. In sè, è una differenza di ben poco conto, che i nervi i quali provocano le contrazioni muscolari passino gli uni per il cervello, gli altri per i gangli del linfatico.

§ 152. È dunque una sola e medesima forza, che, sotto due aspetti diversi ma armonicamente cooperanti, si manifesta nei movimenti volontari e involontari. Dai fisiologi e dai psicologi fu chiamata (nei migliori momenti) rispettivamente *forza vitale* e *anima*. Ma questi nomi designano un' incognita, come x e y, e non ci forniscono nessuna luce. Ora questa forza, in quanto si esplica nei movimenti volontari e involontari, ci è nota più di qualunque altra cosa al mondo, sotto il nome di **volontà**. Ma noi abbiamo visto che la coscienza che noi abbiamo delle manifestazioni della volontà concerne solo la causalità, cioè un elemento accessorio, riguardante la forma di tali manifestazioni; d' altra parte, se facciamo astrazione dal genere delle cause, troviamo che una stessa forza provoca le manifestazioni vitali, tanto le coscienti e volontarie, prodotte da motivi, quanto le incoscienti e involontarie, prodotte da stimoli. Perciò, servendoci del diritto che ha il filosofo di modificare i significati che il popolo dà alle parole e di attribuirne a queste dei nuovi, più conformi alla natura, noi estendiamo il senso della parola " volontà „, e troviamo la volontà anche dove essa non è accompagnata dalla coscienza: quindi alla forza che opera nelle funzioni vegetative dell' organismo diamo il nome di *volontà incosciente*.

Digitized by Google

§ 153. In ogni movimento del mio corpo (§ 148) in ogni sensazione di dolore o di piacere (§ 148), in tutti i fenomeni vitali accessibili solo alla mia conoscenza interna, io acquisto coscienza immediata della volontà; e appunto questa volontà, nota a me più intimamente di qualunque altra cosa, compie nel mio organismo, senza aiuto dell' intelletto, come volontà incosciente, cioè come impulso senza conoscenza, come tendenza cieca, determinata da stimoli, tutte le funzioni incoscienti dalle quali, per mezzo della digestione, della circolazione del sangue, della respirazione, della secrezione, ecc., dipende, non solo la nutrizione, ma l' intero sviluppo del mio corpo. Basta dunque, che da ciò che si presenta immediatamente alla nostra coscienza come volontà, noi togliamo la parte dell'intelletto, perchè ci rimanga il principio impulsivo della nostra vita. Questo principio non solo mantiene il nostro organismo assimilando nuovo materiale ed espellendone l'usato, non solo ne cura le ferite e combatte le forze estranee che si presentano come malattie e le vince se non lo sopraffà la morte, ma promuove il crescere del corpo a cominciare dalla nascita e la sua prima origine come embrione, e pervade tutta l' esistenza, al momento della generazione, con l' impeto che caratterizza il manifestarsi di ogni forza naturale. Perciò ogni uomo è, in sostanza, opera di se stesso, perchè ciascuno è in tutto e per tutto la propria volontà obbiettivata. Questo principio originariamente ed essenzialmente sprovvisto di coscienza, presiede, come istinto sessuale, alla generazione, come plasticità, alla formazione dell' embrione nel grembo materno e allo sviluppo dell' organismo dopo la nascita; con una saggezza incosciente che nessun essere cosciente potrà mai raggiungere, foggia fin dal principio tutti gli organi del corpo adattandoli ai loro fini originari, e tra essi stabilisce come regolatore dei suoi rapporti con il mondo esterno il cervello, cioè l' intelletto. Il quale alla sua volta, illuminandolo con la luce immediata della conoscenza, ce lo mostra qual'è in origine e in essenza — *volontà*.

Digitized by Google

V.

Dell'anima e dei suoi rapporti col corpo.

§ 154. L'organismo umano con tutte le sue diverse parti forma un'unità perfettissima. Tuttavia sï sono sempre distinte in esso due parti: l'una, costituita dal *corpo*, materiale, oggetto dell'esperienza esterna; l'altra costituita dall'*anima*, immateriale e accessibile solo alla coscienza interna. Con uno strano accordo, spiegabile solo con le tendenze originarie della natura umana, la filosofia indiana, la greca e la moderna hanno accolto questo errore, che l'anima sia in sostanza e prima d'ogni altra cosa un'entità conoscente, laddove tutti i fatti della vita spirituale ci mostrano in modo evidente che il centro dell'uomo deve ricercarsi, non nella testa, ma nel cuore, non nella conoscenza, ma nel volere. A sostegno di ciò valga quanto segue:

1) L'intelletto, come tutti gli organi del corpo, si sviluppa nell'infanzia e decade nella vecchiaia, come descrive Lucrezio (III, 445–458) con tanta bellezza e tanta verità. La sola volontà non invecchia nell'uomo: già il *Mahâbhâratam* (XIII, 367) dice:

jîryanti jîryatah keçâ, dantâ jîryanti jîryatah,
cakshuh-çrotre ca jîryete, trishnâ ekâ na tu jîryate

(invecchiano i capelli del vecchio, invecchiano i denti del vecchio, invecchiano i suoi occhi e le sue orecchie, solo il *desiderio* non invecchia mai).

2) L'intelletto sospende periodicamente la propria volontà, durante il sonno; la volontà come volontà incosciente è sempre attiva, come il cuore.

3) L'intelletto, come ogni organo del corpo, è uno strumento della volontà, di cui appare sempre il servo sottomesso, mentre la volontà esercita il proprio dominio, non solo nello studio, ma in tutti i campi della vita pratica.

4) Se scendiamo la scala zoologica, vediamo che l'intelletto si indebolisce a grado a grado; la volontà al contrario, come vedremo, anima con uguale potenza ogni cosa, anche l'animale più umile.

Digitized by Google

5) Quando vogliamo giudicare il valore intrinseco, cioè morale, dell' uomo, noi non prendiamo in considerazione nè i pregi nè i difetti del suo intelletto; ma alle sue azioni, come quelle nelle quali si manifesta la qualità della sua volontà, noi attribuiamo un valore eterno, che sopravvive alla morte.

Così noi vediamo dovunque che la cosa primaria e radicale nell' uomo è la *volontà;* al contrario, tutto ciò che riguarda l' intelletto, appartiene alle manifestazioni fisiche e transitorie dell'Io *(âtman),* non al suo sottostrato metafisico ed eterno, l' anima.

§ 155. Finchè noi faremo consistere l' essenza dell' anima nella conoscenza, saremo sempre ricondotti, nonostante tutte le prove d' immortalità del Fedone platonico, alla conclusione del sincero Lucrezio (III, 462)

quare partecipem leti quoque convenit esse,

perchè nulla è più certo che l' annientamento del nostro intelletto dopo la morte. Solo se ci risolviamo ad abbandonare la tradizione e, attenendoci ai fatti della coscienza interna, a far consistere l'essenza dell'anima, non nell' intelletto, ma nella volontà in origine e in essenza incosciente, potremo respingere tutti gli assalti del materialismo e, invece di fondare l' **immortalità dell' anima** su prove superficiali e ingannatrici, la dedurremo come una conseguenza semplice e inevitabile delle verità della filosofia kantiana da noi esposte.

§ 156. Come ogni altra cosa nella natura, l'Io è da una parte *fenomeno,* dall'altra, *cosa in sè.* Come fenomeno, considerato attraverso le forme dell' intelletto, il mio essere si presenta in aspetto di *corpo*, materiale, a somiglianza di tutto ciò che esiste. Quella stessa cosa che all'esame esterno, nello spazio nel tempo e nella causalità, si presenta come corpo semovente, considerato internamente senza spazio e senza causalità, appare alla mia coscienza come volere, e, se liberato anche dalla forma del tempo, come *volontà.* Noi abbiamo provato che la volontà costituisce il principio, non solo dei movimenti volontari, ma anche degli involontari, di quelli cioè da cui dipende la nutrizione, il crescere e il nascere,

Digitized by Google

cioè tutta l'esistenza del corpo. Per conseguenza, il mio corpo è la volontà obbiettivata nello spazio nel tempo e nella causalità, e tutte le membra del mio corpo, mani piedi e cervello, stomaco, genitali, ecc., sono le obbiettivazioni delle varie tendenze della volontà.

§ 157. Da ciò consegue che la mia *anima*, cioè la mia *volontà*, la quale è la cosa in sè, indipendente dallo spazio dal tempo e dalla causalità, appare come fenomeno sotto la forma del mio *corpo* esteso nello spazio, vivente nel tempo e soggetto in tutte le sue manifestazioni alla causalità. Ora, ogni prodursi e perire, ogni nascere e ogni morire, sono possibili solo nel tempo e per mezzo della causalità. Per conseguenza io sono, *come corpo*, nato e transeunte, *come anima* invece, ossia come volontà, sono *increato* e *immortale*.

Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος.

§ 158. Il mio organismo appare come un insieme di parti materiali che cooperano in modo uniforme al fine della conservazione del tutto. Questa unità nella pluralità rimane per l'esame empirico una meraviglia del tutto incomprensibile, e il fatto non riceve migliore spiegazione neppure considerando il corpo a somiglianza delle opere d'arte umane, come l'opera premeditata di un creatore onnisciente. Difatti, pur non considerandone le pericolose conseguenze nella morale, questa ipotesi oltremodo ardita basterebbe a spiegare un *meccanismo*, ma non un *organismo*. Dal nostro punto di vista, l'enigma si scioglie con grandissima semplicità. La volontà come cosa in sè è un'unità perfetta. Il nostro corpo è questa medesima volontà una, quale appare, considerata attraverso le forme del nostro intelletto. Queste non possono cambiare nulla alla sua essenza, e quindi la sua manifestazione, sebbene appaia differenziata come corpo nello spazio e come vita nel tempo, deve rivelarci quella medesima unità che essa possiede come cosa in sè, vale a dire come volontà.

Digitized by Google

VI.

La volontà nella natura.

§ 159. Solo il mio Io mi è accessibile per due vie: dall' esterno come rappresentazione, cioè come corpo, dall'interno come volontà, cioè come anima. Tutto il resto della natura mi appare da un solo lato, cioè come rappresentazione. Ora si chiede se questa natura sia solo rappresentazione, e quindi un fantasma sprovvisto di ogni realtà, una vana apparenza, una chimera ingannatrice, oppure se, essendo esternamente rappresentazione come l'Io, sia pure internamente, come l'Io, volontà.

§ 160. Nessuno potrà seriamente dubitare che tutti gli altri uomini non si sentano nel loro interno volenti, così come egli stesso si sente, e che quindi i loro corpi non siano, come il suo, obbiettivazioni della volontà. È vero che non si può dare alcuna prova reale di questo fatto, perchè una prova può condurre da un punto della rappresentazione ad un altro, ma non oltre la rappresentazione sotto la quale mi appare il mondo esterno: tuttavia noi abbiamo qui sotto gli occhi un caso nel quale l' analogia ha maggiore forza persuasiva di qualunque prova.

§ 161. Chi ha ammesso che tutti gli altri uomini sono, com' è egli stesso, obbiettivazioni della volontà, non potrà negare che tale sia il caso anche per gli animali. Difatti la sola qualità dell'intelletto distingue l' uomo dagli animali (§§ 119-125): ora l'intelletto appartiene unicamente alla forma sotto la quale una cosa si manifesta, e non alla cosa che si manifesta (§§ 154-155). Quindi l' essere in sè è il medesimo nell' uomo e nell' animale, cioè in ambo i casi volontà.

§ 162. Quanto varie nelle loro manifestazioni esterne, altrettanto identiche sono le specie animali in rapporto al loro valore. Tutte, dall' animale più alto all' infimo, sono incarnazioni della *volontà di vivere*, la quale, in tutti i gradi della scala zoologica, tende

Digitized by Google

allo stesso fine: *la propria conservazione.* Perciò tutte le tendenze dell'animale convergono al proprio fine di conservare l'*individuo* con la nutrizione e la difesa, conservare *la specie* con la riproduzione e la tutela dei nuovi nati. Questo compito è dovunque uguale, ed è un argomento inesauribile di studio l'osservare con quanta perfezione la natura lo adempia nelle infinite varietà delle specie animali, in modo sempre diverso e pur sempre uguale. Considerata da questo punto di vista, la zoologia diviene interessante più che da qualunque altro.

§ 163. La volontà, della quale ogni uomo e ogni animale appare un'obbiettivazione, è in origine e in essenza, *incosciente.* Essa diviene cosciente solo in una stretta cerchia della vita animale, che si impicciolisce sempre più a mano a mano che si discende nella scala zoologica. La necessità del *sonno* dimostra più chiaramente di qualsivoglia altro fatto, come la natura di ogni vita cosciente sia secondaria e accessoria. In esso, isolandosi il cervello dai nervi sensori e motori, la coscienza soggiace a un'estinzione periodica, cioè vien meno l'unione fra volontà e intelletto; questo (ossia il cervello) entra per la nutrizione nella vita incosciente, la quale, come la cosa centrale ed essenziale nel sonno non meno che nella veglia, compie infaticabilmente le proprie funzioni.

Tale pensiero è già contenuto in un passo del Veda, nel *Çatapathabrâhmanam,* X, 3, 3, 6: *Yadâ vai purushah svapiti, prânam tarhi vâg api-eti, prânam cakshuh, prânam manah, prânam çrotram. Sa yadâ prabudhyate, prânâd eva adhi-punar jâyante.* (Quando l'uomo dorme, si profonda nella vita la parola, nella vita l'occhio, nella vita l'intelletto, nella vita l'udito. Quando egli si risveglia, quelli pure rinascono dalla vita).

§ 164. L'intelletto non è altro che un organo materiale di cui si serve la volontà per regolare i suoi rapporti con il mondo esterno. Perciò tutti i prodotti della volontà cosciente hanno l'impronta di qualche cosa di esteriore, di artificiale, di meccanico, che contrasta con il carattere interno, naturale, organico proprio delle creazioni della volontà incosciente; ed è per questo che nessuna

Digitized by Google

opera umana può reggere al suo confronto. La volontà incosciente lavora nelle funzioni vegetative dell' organismo in modo adeguato al fine, ma senza coscienza e quindi senza conoscenza del fine. È cosa davvero mirabile come questa volontà incosciente e la sua azione così coordinata al fine pur senza averne conoscenza, invada anche l'ambito della volontà cosciente, manifestandosi come *istinto* e *impulso* degli animali. Ciò che spinge l' uccello a costruirsi il nido è evidentemente la *volontà*. Ma l'uccello di un anno non può aver coscienza del fine della sua costruzione. Quindi, non la volontà cosciente, ma l' incosciente, non la volontà che agisce per motivi, ma quella che si determina per stimoli, si manifesta in queste azioni, sebbene in alcuni particolari possa sembrare regolata da motivi. Il medesimo impulso incosciente e pur coordinato al fine, che serve di norma negli atti della nutrizione, invade per eccezione il campo della vita cosciente sotto forma di *istinto*, ogni qual volta l' intelletto è insufficiente ai fini della natura. Perciò l' istinto appare nell' uomo solo di rado (ad es. nella vita sessuale), per causa della perfezione del suo intelletto; più sovente invece nell' animale, e con maggior forza là dove l' intelletto è meno evoluto, pur essendo del pari complicati gli atti vitali. Ne consegue che esso tocca il suo più alto punto nell' *istinto artistico* degli *insetti*. In essi il sistema nervoso cerebrale e simpatico sono fusi insieme nei gangli, e quindi i loro atti volontari sono governati dall' istinto e seguono costantemente la stessa guida delle funzioni involontarie della nutrizione. Perciò noi possiamo considerare ad es. uno sciame d' api come *un organismo scisso nelle sue parti*. La loro vita comune è regolata, come quella di un organismo, dagli stimoli: solo in alcuni singoli casi, a questi si sostituiscono dei motivi, perchè è tolto il contatto necessario perchè gli stimoli possano agire.

Nota. La ripartizione delle diverse funzioni organiche (nutrizione, riproduzione) fra individui diversi che coesistono (ape regina, fuchi, api operaie) e si succedono (larva, farfalla), differisce solo di grado dalla separazione dei sessi nell'uomo e negli animali superiori, ed è allo stesso modo regolata dall'istinto.

Digitized by Google

§ 165. Discendendo nella scala zoologica, noi vediamo che la vita cosciente e volontaria cede sempre più il passo all'azione della volontà incosciente, fino a scomparire da ultimo interamente. Il punto ove si estingue l'ultimo resto di coscienza e di volontarietà dei movimenti, costituisce il passaggio (non facile a determinarsi empiricamente) dal regno animale al regno vegetale. Quindi nelle piante l'intero ambito dell'esistenza è riempito dalla vita incosciente, rivolta solo alla nutrizione e alla riproduzione. Ora, come noi abbiamo veduto, la vita incosciente altro non è che la manifestazione cosciente della volontà. Perciò la vita delle piante deve essere considerata come *un volere incosciente e involontario* e ogni pianta è, non meno dell'animale e dell'uomo, l'*obbiettivazione della volontà di vivere*. Ciò è difficile a comprendersi, unicamente perchè qui ci troviamo in un campo del tutto diverso da quello nel quale siamo soliti a riconoscere immediatamente la volontà, e resta solo quel tanto che noi possiamo raggiungere mediatamente e per via di conclusioni.

L'analogia fra le piante e gli animali non si riferisce soltanto alle tendenze che animano tutta la vita vegetale non meno dell'animale, cioè la nutrizione e la riproduzione, ma si estende anche agli ordini del corpo: difatti gli organi digestivi sono rappresentati dalle radici, quelli respiratori dalle foglie e i genitali dai fiori. Inoltre molte manifestazioni vitali della pianta, ad es. il protendersi delle radici verso l'aria e la luce, al pari di altri singoli fatti, sarebbero del tutto inesplicabili se non ammettessimo come principio interno della vita vegetale un desiderio, un appetito, uno sforzo, ossia un *volere*, per quanto incosciente.

§ 166. In tutta la natura, nessuna separazione è più netta di quella che divide *le forze organiche* che si manifestano negli organismi viventi, dalle *forze inorganiche* che si rivelano in modo così molteplice nei processi fisici e chimici. Tuttavia le considerazioni che stiamo per esporre ci mostrano che la grande differenza fra forze organiche e forze inorganiche riguarda solo la forma sotto la quale esse si manifestano, e non ciò che appare in queste forme fondamentalmente diverse. 1) Ogni effetto, appartenga al mondo

Digitized by Google

animato o inanimato, è prodotto da una forza a esso anteriore. Ora, la forza ha con le proprie manifestazioni rapporti analoghi, non a quelli fra un concetto generale e le diverse percezioni che gli sono subordinate (§ 100), ma a quelli che intercedono fra la cosa in sè e il mondo fenomenico (§ 136). Per conseguenza l'identità implicita nel vocabolo di " forza „ non è astratta, ma concreta, e la varietà delle forze operanti non deriva dall' essenza in sè della forza, ma dalla sua maniera di manifestarsi. 2) Del pari, la varietà di azione delle forze organiche e inorganiche si può spiegare in sostanza con i loro rapporti con le forme fenomeniche, ossia con i loro rapporti con lo spazio il tempo e la causalità. Quest'ultima, come causa in senso ristretto, produce i cambiamenti inorganici, come stimolo e motivo, gli organici (§§ 142-145): quindi fra le due serie di cambiamenti esiste una separazione recisa. Ma oltre ad essa vi sono anche il tempo e lo spazio, che producono le profonde differenze che esistono tra i fenomeni organici e gli inorganici. Difatti, mentre ogni forza organica (pianta o animale) esige, per manifestare interamente la propria essenza, una coesistenza di parti nello spazio (come organismo) e una successione di stadi nel tempo (come vita), ogni forza inorganica al contrario lascia apparire tutta la propria intima essenza in una manifestazione uniforme, identica in ogni momento, e che può distinguersi al massimo per gradi. (Si eccettua tuttavia la cristallizzazione, che può considerarsi come un abbozzo di vita organica, arrestato e irrigidito sul nascere). Da ciò risulta chiaro che le differenze essenziali fra forze organiche e inorganiche trovano la loro spiegazione nei rapporti di spazio tempo e causalità: dalla qual cosa deriva che esse non si fondano nell' essere in sè, ma nelle forme con le quali questo si presenta al nostro intelletto.

Basta dunque che da quella manifestazione di forza che è l'unica sotto la quale appaia alla nostra meditazione interna l' essenza della forza, noi togliamo tutte le forme fenomeniche costituenti la coscienza e la vita organica, perchè ci rimanga *la volontà incosciente, priva di vita, inorganica,* che si presenta in tutte le forze della natura inorganica come principio intimo e istintivo.

Più assai che per via di prove, questa verità ci risulta chiara

Digitized by Google

se osserviamo nei suoi particolari l'azione delle forze inorganiche, se vediamo la passione con la quale le materie si combinano chimicamente, l'impeto con il quale i poli elettrici tendono a riunirsi, la veemenza con cui l'acqua accumulata cerca un'uscita, o anche allorchè, nel sollevare un peso o nel premere contro un corpo solido, noi sentiamo immediatamente come al nostro sforzo si opponga uno sforzo estraneo che in fondo dev'essere uguale al nostro e quindi, come il nostro, volontà, sebbene questa come peso e come impenetrabilità, ci appaia quanto mai differente dalla nostra per l'aspetto sotto cui si manifesta.

VII.

Considerazioni trascendenti intorno alla volontà come la cosa in sè.

§ 167. *Tutto è materia.* Tale è l'estrema conclusione a cui giunge lo studio fisico del mondo (§ 26). A superarla ci aiuta la sola dottrina del Kant, il quale dimostrò che le condizioni essenziali dell'esistenza materiale, tempo spazio e causalità, sono soltanto facoltà soggettive del nostro intelletto, e che, per conseguenza, la materialità delle cose è solo la forma con la quale si manifesta ai nostri occhi l'essenza della cosa in sè. Che cosa sia questa, lo trovò lo Schopenhauer per l'unica via possibile: essa è null'altro che *volontà* — volontà, che come forza naturale fisica, chimica, organica, penetra nello spazio nel tempo e nella causalità e quindi si manifesta in ogni cambiamento del mondo materiale, anzi in ogni corpo. Per chi abbia ben compresa la dottrina dello Schopenhauer, dovunque egli volga lo sguardo, ogni fenomeno dell'universo si risolve in volontà. Perciò la conclusione estrema a cui porta l'esame metafisico del mondo è la seguente: *Tutto è volontà.*

§ 168. Le forme congenite del nostro intelletto ci fanno apparire la volontà come mondo; e quindi noi, non potendo liberarci di esse, siamo in grado di formulare solo delle asserzioni negative intorno alla volontà, che, come cosa in sè, giace fuori di essa.

Digitized by Google

1) La volontà come cosa in sè non è nello spazio nè nel tempo. Ora, ogni pluralità esige una coesistenza di parti nello spazio o un succedersi di parti nel tempo. Perciò la volontà, sebbene si presenti nello spazio e nel tempo come una pluralità di fenomeni, come cosa in sè è del tutto estranea alla pluralità. Questa verità fu intuita in ogni tempo (ἓν καὶ πᾶν), ma solo la dottrina kantiana ne fornì le prove.

2) Anche la *divisibilità*, come la pluralità, ha per sue condizioni lo spazio e il tempo. La volontà come cosa in sè è quindi indivisibile: essa non si suddivide nei suoi fenomeni, ma è contenuta per intero in ciascuno di essi. Ogni essere nella natura è una manifestazione della volontà di vivere intera e indivisa, così come il sole è tutto quanto rappresentato in ognuna delle sue immagini riflesse nelle acque. Perciò alla domanda di Platone (Parm. p. 131 E) τίν' οὖν τρόπον τῶν εἰδῶν τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα; — può rispondere la Bhagavadgîtâ (XIII, 16):

avibhaktam ca bhûteshu, vibkaktam iva ca sthitam.

(indiviso risiede negli esseri, e pur tuttavia come fosse diviso). Il Kant fornisce la chiave dell'enigma con la sua dottrina, secondo la quale spazio e tempo separano i fenomeni ma non ciò che in essi si manifesta, sicchè ciascuno nel proprio interno si sente e si trova ad essere la volontà di vivere intera e illimitata, principio di ogni realtà. Quindi, come dimostrano le sue azioni, l'uomo naturale (ἄνθρωπος ψυχικός) limita ogni realtà al proprio Io, *riconosce ogni cosa in sè;* e per la stessa ragione il rigenerato (nel senso cristiano) estende il proprio Io a tutta la realtà, ossia *riconosce sè in ogni cosa:* perciò egli celebra solennemente (nella Cena) il proprio congiungimento con tutte le creature, come un membro nel corpo del Cristo, τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου (Ephes. I, 23), e gli pare che la natura con mille voci gli gridi " la grande parola „ (di cui in seguito ci occuperemo) " *Tat tvam asi* „ (questo sei tu), mentre dal suo interno la coscienza esclama di rimando " *Aham brahma asmi* „ (io sono Brahman).

3) Tutte le manifestazioni della volontà di vivere sono soggette

Digitized by Google

alla causalità, e, come questa, necessarie. Al contrario la volontà come cosa in sè non è sottoposta alla causalità ed è quindi *senza causa* e *libera*. Qui si conciliano le due verità della libertà della volontà e della fatalità di tutte le sue manifestazioni. Tutte le nostre azioni sono la conseguenza necessaria e fatale del nostro carattere congenito (che si esprime nell'atto di assumere un corpo), e pur tuttavia noi non possiamo sottrarci al *sentimento di responsabilità* per il nostro operare, che si chiama coscienza. E a ragione, poichè questo carattere congenito è in ultima analisi opera nostra (§ 153), e l'intera nostra vita è solo lo svolgimento empirico e quindi *necessario* del nostro volere *libero* in sè. Questa verità è espressa in forma di mito dalla dottrina indiana che tutti gli atti e tutte le vicende della nostra vita sono la conseguenza inevitabile ancorchè non immediata *(apûrva)* delle azioni da noi compiute in un'esistenza anteriore, e che quindi dipendono da noi stessi. Anche Platone pare che intravedesse tale verità, allorchè descrisse (Rep. X, p. 617 D seg.) come l'anima scelga *liberamente* dal grembo di Lachesi la sorte che prestabilisce *fatalmente* il suo destino e quindi le sue azioni nella vita avvenire.

§ 169. Due vie, e non più, sono possibili a seguirsi dalla volontà: **volere** e **non volere**. In rapporto all'esistenza terrena (come noi diremo più diffusamente nella metafisica della morale), il volere si rivela come *affermazione della volontà di vivere*, di cui l'universo è la manifestazione; il non-volere, come *negazione della volontà di vivere*, di cui la manifestazione è denominata nel linguaggio figurato delle religioni, beatitudine, *unio mystica*, regno di Dio, regno del cielo, ecc., mentre (astraendo dal fatto che pervade ogni azione morale) essa è del tutto sconosciuta all'intelletto e quindi inafferrabile: ragione per la quale essa è concepita dall'intelletto come la negazione o estinzione *(nirvânam)* di qualunque esistenza. Occorre tuttavia notare che questo mondo dell'affermazione rappresenta l'essere, e la negazione il non essere, solo per la nostra conoscenza finita e limitata. Al contrario, considerato dal più alto punto di vista, il mondo della negazione, che non conosciamo ma che possiamo intravedere in ogni azione morale, è l'*essere* vero e

Digitized by Google

proprio (τὸ ὄν), mentre invece tutto l'intero mondo dell'affermazione è, metafisicamente parlando, il *non-essere* (τὸμὴ ὄν), e, in senso morale, *ciò che non dovrebbe essere.*

VIII.

Esposizione mitica dell'evoluzione del mondo.

§ 170. Ove non è più alcuno spazio — qui, dunque, e pur tuttavia in nessun luogo; ove non è più tempo — ora e in eterno e pur tuttavia in nessun tempo — fu è e sarà **la volontà** *(la divinità, il Brahman, la cosa in sè)*, e, all'infuori di essa, nulla. Ciascuno di noi è e ad un tempo non è questa volontà, perchè tutti noi ci siamo scostati dalla sua essenza originale, che è *negazione*, — senza peccato, senza dolore, senza esistenza.

§ 171. E allora, non in un tempo determinato, ma in un'eternità di passato, oggi e sempre nei secoli futuri, come l'offuscarsi appena percepibile del chiarore del cielo, si formò nella beatitudine della negazione pura libera di dolore e di volere, un'angoscia morbosa, una tendenza peccaminosa: *l'affermazione della volontà di vivere.* In essa e per essa si afferma lo sterminato esercito di tutti i peccati e di tutti i dolori, dei quali l'infinito mondo è il rivelatore.

§ 172. Quando l'equilibrio organico del nostro corpo è turbato da qualche grave disordine, la natura intensificando i processi vitali si adopera con ogni sforzo alla guarigione, e provoca la febbre che è ad un tempo segno e rimedio di malattia. Quello che è la febbre per la malattia, è l'universo per la volontà che si afferma: esso è l'affermazione fatta visibile, esso esagera fino alla più completa e spaventosa espressione il male e la miseria che ne deriva e alla volontà fuorviata presenta così, come un'immagine riflessa in uno specchio, l'aspetto della sua tendenza, causa colpevole di

Digitized by Google

tutto il dolore dell' esistenza, per tentare di indurla a riconoscersi e a volgersi quindi alla conversione, alla redenzione, alla liberarazione finale.

§ 173. La *liberazione finale* deriva dalla *conoscenza (jñânâd muktih* Kapila 3, 23). La conoscenza perfetta del mondo è possibile solo all'intelletto umano. Perciò l'intera natura fino all'uomo è solo la via che la volontà affermantesi deve percorrere a grado a grado per giungere fino all'intelletto umano, e, per suo mezzo, assurgere alla conoscenza salutare di se stessa. Anche nell' uomo la volontà percorre una lunga serie di generazioni, assumendo in ogni grembo materno un nuovo intelletto, per potersi avviare, con una purificazione graduale, al regno della negazione.

§ 174. Lunghi periodi di vita dovettero passare, prima che nella natura si giungesse alla nascita di un' intelletto. D'altra parte, tutti questi periodi di passati del mondo sono possibili solo col tempo, e il tempo alla sua volta non può essere senza l' intelletto In ciò giace una contraddizione per la nostra imperfetta conoscenza avvinta alla temporalità. Ma questa non ha importanza nel processo del mondo. Perciò la caduta degli spiriti accadde in un imperscrutabile passato, e accade tuttavia ora e ad ogni momento. Ma anche la salutare negazione è sempre presente: e chiunque nega salva se stesso e con sé tutte le creature, perchè egli è tutta quanta la volontà di vivere. Dice il Veda *(Châ̂ndogya-Upanishad* 5, 24, 5):

Yathâ iha kshuditâ bâlâ mâtaram pari-upasate,
evam sarvâni bhûtâni agnihotram upâsate

" come qui in terra i fanciulli affamati circondano la madre, così tutti gli esseri si seggono intorno all' olocausto (offerto da chi conosce Brahma) „: — al che noi potremmo aggiungere questa chiosa con parole bibliche: ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται (Rom. 8, 19). — Così il salvatore salva sè e le creature aspettanti: e pur tuttavia l' affermazione permane anche dopo che egli si è sottratto al suo dominio, e questo mondo continuerà per tutti i tempi ad esistere, ad affermare, a soffrire; —

Digitized by Google

ma tutti i tempi sono un nulla se guardati alla luce della negazione, e tutto il loro contenuto svanisce come ombra per la volontà che si è convertita.

Queste sono le contraddizioni di cui appare piena la verità metafisica allorchè noi vogliamo rivestirla di parole e di concetti propri del pensiero fisico.

IX.

Dio e mondo.

§ 175. Non esiste null'altro che volontà; il suo vero stato è la *negazione* (come dimostra l'approvazione che noi diamo alle azioni morali, che sono tutte di abnegazione). L'*affermazione* è uno smarrimento della volontà, e l'universo ne è la manifestazione e il processo di purificazione.

Queste proposizioni, che saranno chiare nel seguito, contengono la verità metafisica, identica in tutti i luoghi e in tutti i tempi: noi la vediamo farsi strada dovunque lo spirito umano si approfondisce nella meditazione, sebbene sia molteplice l'aspetto sotto la quale ci appare.

È compito della storia della metafisica dimostrare questa identità di contenuto e provare come la varietà delle forme derivi dalla diversità di cultura nei diversi periodi storici: a noi basti citare qui alcune delle più importanti fra queste forme.

§ 176. Nell'India noi possiamo seguire la metafisica fin quasi alle sue prime origini. Le forze che si manifestano nei fenomeni naturali, specialmente in quelli, che tanto colpiscono l'immaginazione, del fuoco, della tempesta, del firmamento ecc., sono rappresentati negli inni del Rigveda in personificazioni trasparenti, quali gli dei *Agni*, *Indra*, *Varuna*, ecc.; anzi, alle volte le forze naturali assumono personalità di dei sotto la stesse mani dei cantori degli inni. Questa primitiva interpretazione dell'universo è vera, in quanto l'uomo riconosce la propria essenza (la volontà) in tutti i fenomen

Digitized by Google

naturali; è falsa, in quanto egli attribuisce alle forze della natura, non solo la propria essenza, ma anche la forma con la quale questa si manifesta (la personalità).

Noi sappiamo che le forze naturali, dalla più bassa alla più elevata, non sono che le forme originarie e molteplici sotto le quali si manifesta la volontà di vivere, che è una. Tale verità si affermò nel secondo periodo della vita indiana, allorchè si riconobbe che un solo essere appare in tutta la natura, e si oppose questo essere unico, come il *Brahman* (impersonale), a tutti gli dei, uomini, animali, piante ed esseri inanimati, che furono considerati come le sue varie manifestazioni. Il rapporto fra fenomeno e cosa in sè fu spiegato per immagini, descrivendo il mondo come un' emanazione del *Brahman*, così come la tela proviene dal ragno, e le piante germogliano dalla terra e i capelli dal capo. Ma si ammise l' eternità delle anime che vanno errando nel mondo fenomenico, il *Samsâra*. Da ciò consegue che le anime e il Brahman non sono uniti dal rapporto temporale di causa ed effetto, ma stanno le une all' altro come ciò che è temporale sta a ciò che è eterno, ossia come il fenomeno sta alla cosa in sè. Al contrasto metafisico fra il Brahman unico e il mondo molteplice che ne è l' emanazione, si connette immediatamente il contrasto etico fra *negazione* e *affermazione*, nel senso della sentenza " *tat tvam asi* „ (questo tu sei), che esprime in tre parole il più profondo mistero della metafisica (l' ἓν καὶ πᾶν) e nello stesso tempo la più alta meta della morale (l'ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν).

Tutt' intero il nostro libro può considerarsi come un' illustrazione di questa verità, che si trova esposta già nella sentenza con cui esso si apre e che noi cerchiamo di tradurre così:

Lo stesso altissimo Signore è in tutte le creature
e non perisce quando esse periscono: veggente è colui che così lo vede!
Poichè chi riconosce che dovunque risiede lo stesso Signore,
non si ferirà mai da se stesso: e così attinge il più eccelso stato.

§ 177. La Bibbia ci offre il grandioso spettacolo della pura ed eterna verità che, sotto la forma del *cristianesimo*, si apre violentemente la via attraverso le idee dell' Antico Testamento, ad essa diametralmente opposte.

Digitized by Google

La dottrina fondamentale del giudaismo primitivo è il *teismo*, secondo il quale l' universo è opera di un essere personale, simile a noi (I Mosè I, 26-27), ipotesi che non ci stupisce, solo perchè noi vi siamo avvezzi fino dalla prima nostra età.

Conseguenza immediata del teismo è l'*ottimismo:* poichè fu creato da Dio, il mondo non può essere che *buono*, il che si trova espressamente confermato (I Mosè I, 31). Un' ulteriore conseguenza è l'*annientamento completo con la morte:* solo ciò che fu increato può essere eterno: l' anima è uscita dal nulla e deve quindi tornare al nulla: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει. Perciò l'Antico Testamento (eccettuati i libri più recenti) non ammette l' immortalità dell' anima. Ora, poichè la nostra esistenza in questa vita è limitata all' affermazione, le nostre aspirazioni possono essere solo materiali e quindi egoistiche. Ne consegue che la *Legge* fa appello solo all' egoismo, ponendo come spinta all'agire, o il timore della pena o la speranza della ricompensa (leggasi 3 Mosè 56, 5 Mosè 28): e questa è la ragione per la quale il pensiero più profondo del cristianesimo non si curò più della Legge (Rom. 3, 28).

Tale sistema, che fonde in una così mirabile connessione logica teismo, ottimismo, nihilismo ed eudaimonismo, pare, più che il risultato di un'evoluzione naturale, l'ispirazione di un solo uomo, — probabilmente di Mosè, di cui la grandezza vince il nostro pensiero. Egli trovò in esso il mezzo per disciplinare una razza decaduta nella schiavitù. Presso il popolo, un simile sistema non fu mai del tutto accetto, come dimostrano i tentativi frequenti di apostasia, che sarebbero altrimenti inesplicabili. Gli stessi pensatori israeliti vi contrastano in più d'un luogo dell'Antico Testamento: ad es. nel racconto del peccato originale, che è inconciliabile con la creazione del mondo per opera di un essere ottimo e onnisciente. Ancor meno poteva lo spirito umano acquietarsi nella dottrina secondo la quale il bene e il male sono compensati e puniti in questa vita, poichè ad ogni momento vi contraddice l' esperienza (il Libro di Giobbe; Salmi 37 e 38).

Un grande rivolgimento accadde nella metafisica degli Ebrei dopo l' esilio di Babilonia, per opera di influssi greci e persiani, che prepararono il terreno al cristianesimo. Al teismo si aggiunse

Digitized by Google

la dottrina di Satana *(Añhromainyu)*, per la qnale fu possibile di non attribuire più a Dio la creazione del male (gli è attribuita ancora, ad es., in Esaia 45,7.2 Samuele 24,1, ma non più nel passo parallelo, scritto dopo l'esilio, I Croniche 21 [22], 1) e di considerarlo ormai solo come principio della negazione, cioè della moralità.

In pari tempo si fece strada la credenza nell'immortalità dell'anima, e con essa, una morale trascendente non più fondata su l'egoismo; l'ottimismo frattanto, in seguito ad amare esperienze, si trasformò a poco a poco in pessimismo, che è condizione necessaria ad ogni vera religione.

In un cosiffatto ambiente spirituale noi vediamo sorgere la verità eterna, identica dovunque, sotto la forma del cristianesimo, simile a una pianta che di tra pietre e rottami cerca penosamente di farsi strada verso la luce. Adattando la propria dottrina all'Antico Testamento e alle condizioni storiche in cui visse il suo fondatore, il cristianesimo personifica (Rom. 5, 12-21) la volontà di vivere in Adamo, la negazione in Cristo. Noi tutti siamo Adamo (in conseguenza della teoria del peccato originale) e tutti dobbiamo divenire il Cristo, perchè Cristo si forma in noi (Galati 4,19). Ciò non può ottenersi con la legge (non solo perchè, secondo S. Paolo, essa è inattuabile, ma anche perchè è fondata su l'egoismo, che essa, anche se adempiuta, non potrebbe mai superare): quindi il sorgere di una conoscenza metafisica indipendente dalla volontà in istato di affermazione apparve al cristianesimo come la *grazia* che compie in noi la rigenerazione, cioè il ritorno della volontà alla negazione. — Così la verità sotto forma di cristianesimo fèce saltare la secca scorza del Mosaismo falso in sè: la coscienza di tale vittoria ispirò queste parole al quarto Evangelista (I, 17-18): ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (dunque non per opera di Mosè). Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε (dunque nemmeno Mosè, come è detto invece 4 Mosè 12, 8. 5 Mosè 34, 10), ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Si confronti la critica indiretta che egli fa qualche volta alla religione degli antenati (ad es. 3,10. 4,21. 5,39. 6,49. [8,6] 8,58. 10,8).

Digitized by Google

§ 178. Anche gli dei greci erano in origine personificazioni di forze naturali, come dimostrano con certezza l' etimologia dei loro nomi e il carattere di molti miti (cfr. Platone, Cratilo 397 C): personificazioni, che dalla poesia dell'epoca omerica furono trasformate in figure ideali di uomini (Erodoto 2,53). Alla pluralità discordante degli dei Senofane contrappose l' unità del divino. Il suo scolaro Parmenide (come già in parte lo stesso Senofane) negò a questa unità la personalità, il divenire e il perire, e la contrappose come *essere* al mondo come *non-essere*: col che enunciò molto chiaramente la differenza fra la cosa in sè e il fenomeno. Platone, che in questo si riconnette a Parmenide, ricercò l' essenza dell' essere. Nel mondo fenomenico che fatalmente nasce e perisce, egli riconobbe una serie di forme permanenti, che si rivelano in tutto ciò che esiste come tipi eterni delle cose, ma non sottostanno alla legge generale del divenire. A questi prototipi delle cose situati fuori dello spazio del tempo e della causalità (§ 47), che si manifestano ciascuno come un principio formativo dell' essere in una pluralità di cose individuali consimili fra loro, Platone diede il nome di idee (ἰδέαι, εἴδη, cioè forme visibili). Con questo nome egli non potè designare se non le serie delle forze formative per mezzo delle quali la volontà si manifesta in tutti i fenomeni naturali: perciò bisogna distinguere le *idee* dai *concetti*, che hanno in comune con le prime la generalità (l'ἓν ἐπὶ πολλῶν), ma non son concreti e determinati come esse. Perciò a ragione Aristotele chiama le idee platoniche αἰσθητὰ ἀΐδια, sebbene a torto le rigetti come tali. — Tuttavia non si può disconoscere che " idee „ e " concetti „ si confondono insieme nell'esposizione platonica, e ciò perchè Platone conosceva troppo poco la natura, nè poteva d' altra parte disporre di un sistema di logica già formato. Noi quindi ci possiamo considerare platonici con questa restrizione, che ci è permesso di fare con Platone quello che, per altro rispetto, facciamo con il Kant: di ritenere il buono e il vero della sua dottrina dopo di averlo purgato dal falso che vi è commisto. Noi adunque distinguiamo esattamente, qui e nel seguito, l' *idea* dal *concetto*: è idea l' unità non ancora entrata nelle forme dello spazio del tempo e della causalità, e quindi non ancora differenziata nella pluralità

Digitized by Google

degli individui; è concetto l'unità ricostituita dal pensiero che l'astrae dalla pluralità delle cose individuali. Da ciò consegue che i concetti, come contorni astratti delle rappresentazioni percepibili, possono esistere solo nel cervello dell'uomo; per idee, al contrario, noi non intendiamo nè astrazioni pure e semplici (come fa Platone) quali il buono, il bello, ecc., nè (come fa il Kant) i concetti, che oltrepassano la possibilità dell'esperienza, di ragione, di anima, di universo, di Dio, ma soltanto le forze *fisiche, chimiche e organiche che sono la ragione di ogni fenomeno naturale*, in quanto esse sono le forme sotto le quali la volontà di vivere manifesta la propria essenza con una chiarezza sempre maggiore. In questo senso noi adottiamo le idee platoniche e vi connettiamo le nostre ulteriori considerazioni.

X.

La volontà e le idee di Platone.

§ 179. *Ricapitolazione e nuovi problemi.* Dopo aver riconosciuto che la volontà è il principio intimo di tutti i fenomeni natarali; dopo di aver dato intorno alla sua essenza alcune indicazioni necessarie a comprendere ciò che segue, ma tali che saranno in tutto chiare solo alla fine della nostra esposizione; dopo avere, da ultimo, mostrato come le nostre idee fondamentali concordino con i capisaldi della metafisica di tutti i tempi e di tutti i luoghi, ci rimane a dimostrare nella seconda parte del nostro studio, dedicata alla natura, *in qual modo la cosa in sè si manifesti come mondo*, ossia, in qual modo la volontà una, libera, e negante l'esistenza, affermandosi (con un mutamento incomprensibile per noi, ma fondato sulla sua libertà) nelle forme del nostro intelletto, spazio tempo e causalità, che costituiscono il principio per il quale questa affermazione diviene visibile, si manifesti come una pluralità di esseri sottoposti al dominio della causalità, separati nello spazio e nel tempo e ostili gli uni agli altri finchè non abbiano riconosciuto per illusorio l'ordine stabilito dall'intelletto e dalle sue forme.

Digitized by Google

§ 180. L'affermazione della volontà di vivere consiste nel suo essere suddivisa in una pluralità nelle forme dell'intelletto: spazio tempo e causalità. Ora, la volontà in sè è assolutamante priva di forma, e quindi di natura del tutto diversa da queste forme del soggetto. Per potersi in esse manifestare, ci si deve in certo modo adattare: perciò essa si plasma in una serie di forme attive dell'esistenza, per mezzo delle quali, contrastando con sè stessa, penetra nello spazio nel tempo e nella causalità, e si manifesta in tutta le esistenze individuali. Queste forme primitive della volontà, che si contrappongono come modelli imperituri alle cose singole transeunti, sono appunto ciò che Plotnne cercò e trovò in parte sotto il nome di *idee*, e che noi fra poco dovremo enumerare come le *forze* che si manifestano nella vita naturale. Esse si chiamano gli *stadi dell'obbiettivazione*, perchè per loro mezzo la volontà di vivere manifesta la propria essenza con un' intensità e una chiarezza sempre maggiori. Così le idee sono come i gradini della scala che deve faticosamente salire la volontà che si afferma e che, sperduta nell' esistenza, si sforza verso la liberazione finale. La piena e intera rivelazione della propria essenza essa l' ottiene nell' uomo; in ciò è la sua meta suprema, che le è possibile raggiungere solo dopo la lunga evoluzione anteriore, perchè la specie umana, per nascere e per sussistere, esige la preesistenza del mondo animale e del mondo vegetale, e questi, quella del mondo inorganico.

§ 181. Le idee sono situate al di là della realtà empirica, ossia là dove non si trova più altro che la cosa in sè: esse sono dunque in sostanza questa cosa in sè, ma quale essa appare ai nostri occhi, considerata obbiettivamente e, per così, attraverso l' atmosfera del mondo fenomenico. Esse sono le immagini variopinte nel vetro della lanterna magica, attraverso le quali la luce della volontà proietta le ombre del mondo fenomenico sullo schermo formato di tempo spazio e causalità. — Si può anche paragonare la volontà a un sonatore d' arpa, e la sua comparsa nella vita e nel dominio della natura, alla musica: le idee sarebbero le corde (non molto numerose) dello strumento, le quali risonando variamente e armonicamente producono l' inesausta ricchezza degli accordi successivi.

Digitized by Google

§ 182. Le idee sono in pari tempo forme spaziali visibili a pluralità: tuttavia, come già disse Platone (§ 47) esse si trovano fuori dello spazio. Da questa contraddizione risulta chiaro che esse debbono considerarsi solo come un tentativo imperfetto per rendere comprensibile ciò che per propria natura ci è incomprensibile. Dalla pluralità delle idee dipendono tutte le differenze nella natura: esse difatti, non potendo derivare dall'intelletto, che, essendo uno e identico sempre a se stesso, si contrappone a tutto ciò che è diverso, debbono avere radice nella cosa in sè. Come possa l'unità, o per meglio dire la non-pluralità dell'essere in sè, accordarsi con la varietà del mondo fenomenico dovuta ad esso, e come sia possibile la pluralità delle idee, sono questioni trascendenti, che oltrepassano la nostra facoltà di comprensione. Per noi, unità e pluralità sono due opposti; per la cosa in sè, esse scompaiono, e scompare quindi anche la loro contraddittorietà.

Del resto, le idee non bastano a spiegare il mondo fenomenico, perchè la diversità degli individui rappresentanti un'idea non proviene dall'essersi l'idea più o meno perfettamente impadronita della materia che vuol modellare, nè può in tutto spiegarsi con l'adattamento (che determina la varietà delle specie) delle idee alle circostanze esteriori. Anzi, nell'uomo e in parte anche negli animali superiori, che ne sono, in questo senso, i precursori, il *carattere specifico*, col quale si esplica l'idea di specie, è accompagnato dal *carattere individuale*, che è per noi un mistero impenetrabile, *(omne individuum est ineffabile)* e sembra indicare il punto al quale è pervenuto ogni individuo sulla via della negazione. Questo punto oscuro riceverà nuova luce nel seguito della nostra esposizione.

Nota. Paragonando l'antica scultura con la pittura del medio evo e dell'età moderna, le figure di Sofocle con quelle di Shakspeare, le idee di Platone con la volontà di Schopenhauer, si potrebbe essere indotti a desumere i caratteri delle rispettive epoche da queste manifestazioni superiori, e a concludere che gli individui dell'antichità classica avevano maggiori caratteristiche tipiche e minori caratteristiche individuali che non i moderni: l'uomo moderno insomma sarebbe divenuto più cosciente di sè e fors'anche si sarebbe più dell'antico accostato alla negazione. Tale supposizione potrebbe deporre

Digitized by Google

a favore del cristianesimo: comunque, non bisogna scorgervi un progresso dell'umanità in generale (perchè non ve n'è e non ve ne sarà mai), ma solo un avanzarsi degli individui verso la salute.

XI.

L' OBBIETTIVAZIONE DELLA VOLONTÀ NELLA NATURA PER MEZZO DELLE IDEE.

§ 183. Ogni forza fisica, chimica ed organica è un' *idea platonica*, vale a dire una di quelle forme primitive per mezzo delle quali la volontà si manifesta in tutti i fenomeni dell'universo. Per rendere più comprensibile questa dottrina, noi cercheremo di dare, di tutte le forze naturali primitive, un quadro, che certo nei particolari lascia adito alla discussione e dovrà essere in più d'un luogo migliorato. Il fine che noi così ci proponiamo di raggiungere, senza credere di poterlo di fatto raggiungère, è di esporre l' intero contenuto *a posteriori* della natura, ossia ciò che rimane dopo di avere da essa detratti gli elementi *a priori*, spazio tempo e causalità, e ciò che ne dipende (ad es. estensione, divisibilità, inerzia).

A. — **Forze fisiche.**

1) *Impenetrabilità.* La sua negazione è la *porosità*, su cui si basa la *compressibilità* dei corpi.
2) *Peso* (*gravitazione*), forse connesso con la coesione.
3) *Coesione*, che si presensa in tre stadi: *solido* (φιλία) *liquido* e *aeriforme* (νεῖκος). Le sue numerose varietà sono: la *durezza* e la *morbidezza*, la *rigidezza* e la *tenacità*, la *malleabilità* e fors' anche l' *elasticità*.
4) *Adesione*, che ha stretti rapporti con la coesione: vi si possono riconnettere la *capillarità*, l' *endosmosi* e l' *assorbimento dei gas.*
5) *Calore (temperatura):* ha rapporti specialissimi da una parte con la coesione, di cui determina le tre forme, e dall'altra con la luce.
6) *Luce:* forse non è nè un corpo (ipotesi dell' emanazione) nè una modificazione di un corpo (secondo l'ipotesi delle vibrazioni), ma una forza che, manifestandosi come tutte le

Digitized by Google

altre forze in seguito a determinate influenze causali, si rivela in tutti i corpi ora come splendore, ora come visibilità, che ne è il correlato.

7) *Magnetismo* e *Diamagnetismo*, probabilmente propri a tutta la materia;

8) *Elettricità*, strettamente connessa col magnetismo. Si manifesta come un' opposizione polare, che in generale è latente nei corpi ma agisce per effetto di cause determinate. I poli tendendo a riunirsi, attirano il loro complemento in altri corpi.

9) *Cristallizzazione*. È la tendenza, comune forse a tutta la materia, ad assumere, passando dallo stato liquido al solido, una forma regolare, diversa secondo la natura del corpo: è un preludio delle forze organiche.

B) **Forze chimiche.**

1) Ognuno dei 66 *elementi*.

2) Ogni *combinazione* chimica.

C) **Forze organiche.**

1) Ogni *specie vegetale*.

2) Ogni *specie animale*.

3) L'*uomo*.

§ 184. In questo quadro (supposto che sia compiuto) noi abbiamo sott' occhio l' intero apparato di idee, cioè di forze, con le quali la volontà di vivere si afferma, penetrando per loro mezzo nello spazio nel tempo e nella causalità, e manifestandosi in tutti i cambiamenti dei corpi e nei corpi stessi. Occorre abituarsi a vedere in ogni fenomeno una manifestazione di forze, in ogni corpo una penetrazione di forze, e a pensare che in tutte queste forme l' unico principio attivo è la volontà che in noi agisce e opera — poichè, come dice già un antichissimo passo del Veda (*Brihad-âranyaka-upanishad* 3, 7, 15) " *yah sarveshu bhûteshu tishthan sarvebhyo bhûtebyo 'ntaro, yam sarvâni bhûtâni na vidur, yasya sarvâni bhûtâni çarîram, yah sarvâni bhûtâni antaro yamayati — esha te âtmâ, antaryâmî, amritah* „ " quegli che risiedendo in tutti gli esseri, è diverso da tutti gli esseri, quegli che tutti gli

Digitized by Google

esseri ignorano ma nei quali tutti egli prende corpo, quegli che interiormente regge tutti gli esseri — quegli appunto è la tua anima, la tua guida interiore, la parte immortale di te „.

Nota. Da passi come questo appar chiaro che il *Brahman* degli Indiani, il quale, come vedemmo, si trova fuori dello spazio del tempo e della causalità (§ 47), che " resta sveglio nel dormiente, agendo e formando a proprio grado „ (cfr. § 163), nel quale, secondo altri luoghi del Veda, " il sole si leva e tramonta „ e " riposano tutti gli dei „ (§ 176) e " sono fondati i due mondi „, e che pur tuttavia " alto quanto un pollice, abita nella cavità del nostro cuore „ — appar chiaro, dicevamo, che questo *Brahman,* di cui l'identità con l'anima (*brahma-âtma-aikya*) è il dogma fondamentale del Vedânta, altro non è in sostanza, sebbene gli si attribuisca l'intelligenza (§ 154), se non ciò che noi chiamiamo *volontà.* Così si potrebbe spiegare quanto è detto già in un inno del Rigveda (10, 129), che dal *Tad* (cioè Brahman) per mezzo del *tapas* (alienazione dell'Io, conversione della volontà — qui, all'affermazione) dapprima si produsse *Kâma* (Ἔρως, che anche in Esiodo e Parmenide è il dio più antico), cioè l'*affermazione*, e che questo fu il primo seme del *Manas*, cioè dell'*intelletto* (§ 84), che, anche secondo il nostro sistema, é solo il principio della *visibilità dell'affermazione* (§§ 117.172.173.179.180). — Così noi, astraendo dagli errori nei particolari, riuniamo in un sol tutto metafisico indissolubile il Brahman degli Indiani, le idee platoniche, il creatore e salvatore del cristianesimo, la cosa in sè del Kant, le forze delle scienze naturali e la volontà dello Schopenhauer.

§ 185. Tutte le forze su mentovate con le quali si obbiettiva la volontà, possono manifestarsi nello spazio nel tempo e nella causalità solo per mezzo della materia (§§ 86–88), che è come il loro luogo comune di apparizione. Tuttavia le forze fisiche chimiche e organiche si comportano con la materia in modo profondamente diverso. Difatti, mentre il rapporto delle forze organiche con la materia, come vedremo in seguito, è accidentale, le forze fisiche e chimiche vi ineriscono necessariamente, e per tal guisa, che in tutta la materia sono inerenti verosimilmente tutte le forze fisiche, e, delle chimiche, solo alcune determinate, che si alternano, ed escludono interamente tutte le altre. Alla nostra concezione subordinata al tempo, queste forze chimiche appaiono come la materia della natura, e la loro essenza pare consista nel mostrarci le forze fisiche

Digitized by Google

imprigionate da esse e compenetrantisi in modo caratteristico e determinato, sicchè si potrebbero considerare le idee fisiche come i semplici combattenti, le idee chimiche come i capi delle schiere, in questo *bellum omnium contra omnes.*

§ 186. Le forze fisiche ineriscono tutte, a quanto pare, nella materia, per quanto in gradi diversi, dal che appunto deriva la diversità dei corpi inorganici, cioè degli elementi chimici che si trovano in natura e delle loro combinazioni. Perciò ogni corpo dovrebbe mostrarsi, non appena glielo permettesse la causalità, 1) impenetrabile, 2) più o meno pesante, 3) tendente a tenere unite o a lasciar dividersi le proprie molecole, 4) più o meno aderente, 5) più o meno caldo, 6) più o meno visibile (colori), 7) magnetico o diamagnetico, 8) elettrico, 9) cristallizzabile.

§ 187. Del pari che le forze fisiche, le forze chimiche ineriscono necessariamente nella materia; ma, diversamente da quelle, che si manifestano in tutta la materia, appaiono tutte come relegate in una parte determinata di essa. Così ad esempio l'oro è una forza chimica che mostra di possedere certe determinate proprietà fisiche, cioè tiene imprigionate per proprio uso le forze fisiche, in rapporti di penetrazione determinati, e modificabili in modo pure determinato e per effetto della causalità. Questa forza, essendo una forza chimica, è stata relegata una volta per tutte in un luogo determinato, mobile nello spazio, — luogo nel quale noi la proiettiamo (§ 75) e quindi la percepiamo come corpo. In questo senso ogni parte della materia è il luogo ove appaiono determinati elementi e determinate combinazioni chimiche, che, essendo forze naturali primitive e tenendo in pari tempo imprigionate le idee fisiche, combattono fra loro per il possesso della materia: le influenze causali decidono quale forza rimanga vittoriosa della materia e quale debba restare momentaneamente soggiogata. Così ad es. una certa materia appare ora come ossigeno e idrogeno, ora come acqua, a seconda che la causalità fa prevalere o l'uno o l'altro dei due elementi. Difatti l'acqua non rappresenta un aggregato regolare di ossigeno e di idrogeno, ma è, come ciascuno dei suoi due elementi, una

Digitized by Google

sostanza del tutto omogenea, e quindi, pure come i suoi due elementi costitutivi, l'obbiettivazione di una forza naturale primitiva, che per manifestarsi deve ricorrere alla stessa materia delle forze elementari che la compongono. Qui, non meno che nel dominio organico, la natura pone la massima diligenza a conservar pure le specie che rappresentano gli stadi invariabili dell' obbiettivazione: perciò gli elementi possono combinarsi solo in proporzioni di peso rigorosamente determinate. Tale condizione tuttavia è solo accessoria per il manifestarsi della forza naturale che si rivela sotto forma di combinazione chimica: essa appartiene invece alle influenze causali che ne provocano l' apparire. Questo spiega come, spesso, forze del tutto diverse possano manifestarsi in corpi composti di elementi uguali e combinati in uguali proporzioni (ad es. amido, cellulosio, zucchero, rappresentati con $C^6 H^5 O^5$; ovvero, nella serie inorganica, spato calcarico, aragonite, marmo, gesso, rappresentati con $Ca\,O.\,CO^2$).

Come i corpi organici nascono per generazione, così i corpi inorganici nascono per affinità chimiche. A quel modo che l'istinto sessuale rappresenta la prima irruzione nel mondo fenomenico di quella volontà che in seguito si presenta nello spazio come organismo (§ 153), del pari l' affinità non è che il volersi manifestare di quella forza chimica che poscia viene percepita dai nostri occhi come un corpo (semplice o composto) nello spazio.

Nota. Nonostante la varietà delle forze naturali, ogni azione nella natura si riconduce ad un'unità. Ma questa unità, che noi dimostrammo identica alla nostra volontà, non è fisica, ma metafisica. La scienza empirica, tentando di ridurre le forze naturali a unità fisica, oltrepassa i limiti del suo ufficio (da noi enunciato § 25), ed i suoi sforzi sono destinati, secondo noi, a fallire. Questa tendenza a spiegare la natura con un principio fisico uniforme, ha dato origine all'*atomismo*, che si propone di spiegare tutti i fenomeni naturali con una congiunzione e separazione di atomi animati da un moto meccanico. Gli atomi possono considerarsi o come sforniti di dimensioni e quindi *matematicamente indivisibili*, oppure come provvisti di dimensioni e quindi solo *fisicamente indivisibili*. Nel primo caso una somma di atomi, per quanto grande, non potrebbe produrre nessun corpo esteso, e quindi ancor meno dare origine al mondo. Data invece la seconda ipotesi, gli atomi si debbono immaginare quali corpuscoli di cui lo stato di coesione

Digitized by Google

contrasta a qualunque separazione, mentre essi solo per caso, cioè in rapporto al nostro corpo e ai suoi organi, sono così piccoli, che si sottraggono completamente (purtroppo!) alla nostra osservazione e quindi non sono nulla più di un'ipotesi (della quale noi crediamo di poter fare a meno).

Da ciò si vede che l'atomismo non potrebbe condurre all'unità della forza, ma tutt'al più potrebbe permettere di ridurre ad alcune poche (come impenetrabilità, coesione, adesione, attrazione chimica) le forze che dominano la natura. Tale risultato potrebbe esser messo d'accordo con il nostro sistema, ma avrebbe del resto un'importanza solo secondaria nello spiegare i fenomeni naturali, perchè la costituzione teleologica della natura, di cui parleremo in seguito, non potrà mai essere spiegata in alcun modo ricorrendo all'azione meccanica delle forze.

§ 188. Come le forze fisiche sono fatte prigioniere dalle forze chimiche e fissate a un luogo determinato, così alla lor volta le forze fisiche e chimiche si trovano prese e temporaneamente imprigionate dalle *forze organiche* in quella loro compenetrazione che si chiama materia (in senso empirico). Tali forze organiche rappresentano la volontà di vivere come pianta, come animale, come uomo, in una gradazione significativa. È bensì vero che la volontà si manifesta tutta e intera anche per mezzo di ogni forza fisica e chimica; ma, mentre in queste essa rivela la propria essenza in una manifestazione unilaterale e ottusa, semplice e sempre identica tranne solo variazioni di intensità (§ 166), come forza organica invece, in quanto essa estende e svolge la propria essenza in modo più netto, si espande nello spazio come una pluralità di parti che costituiscono *l'organismo*, e nel tempo come una pluralità di stati, che costituiscono la *vita*.

§ 189. Le forze fisiche e chimiche ineriscono necessariamente nella materia (cioè nello spazio pieno di forze). Se io le immagino soppresse, viene a cessare tutta la materia: perciò esse debbono alla materia indistruttibile la propria onnipresenza e la propria immortalità. Le forze organiche invece si connettono alla materia solo accidentalmente, perchè la loro essenza non è nella sostanza, ma nella forma. Per conservare la forma, esse debbono assimilarsi

Digitized by Google

di continuo nuove sostanze, e per non perdere la materia dopo la morte, hanno bisogno di un mezzo per perpetuare la propria esistenza oltre l'individuo: di qui i due istinti della *nutrizione* e della *riproduzione*, che sono le due tendenze fondamentali di tutti gli esseri organici.

NOTA. Se noi osserviamo come la natura lasci dovunque traquillamente perire i suoi meravigliosi organismi, mentre al contrario ripone ogni cura nel conservare la specie con la violenza dell'istinto sessuale e con la sovrabbondanza dei germi, siamo indotti a concludere che ad essa riesce facile la formazione dell'individuo, difficile invece quella della specie. Come si debba rappresentare empiricamente la formazione della specie, cioè il primo entrare nel mondo fenomenico dell'idea organica, è una questione secondaria per la filosofia, ma venuta oggi di moda, e tale da apparire fra tutte importantissima. Siccome, risalendo nella storia del pianeta, troviamo la terra in una condizione di temperatura che non permetteva la vita animale, noi siamo costretti a supporre che tutti gli organismi siano derivati dalla materia inorganica per generazione spontanea *(generatio aequivoca)*, la quale, del resto, non è per nulla più meravigliosa della cristallizzazione dell'acqua nell'aria allorchè forma i fiocchi di neve, costituiti di cristalli così regolari e complicati: la generazione spontanea, non meno che la cristallizzazione, deve considerarsi come un passaggio della volontà dalla mancanza di spazio alla spazialità. Dai primi organismi prodotti per generazione spontanea debbono aver tratto origine tutte le specie esistenti, o indipendentemente le une dalle altre (secondo il Cuvier) o per evoluzione le une dalle altre (secondo il Lamarck e il Darwin). Molti fatti, specialmente l'unità di struttura degli organismi *(unity of type)* confermerebbero questa seconda ipotesi. Ma in ogni caso non abbiamo il diritto di sopprimere i confini così rigorosamente tracciati dalla natura fra specie e specie; e nemmeno possiamo ammettere con il Darwin che il prodursi delle specie superiori dalle inferiori sia causata da influenze esterne meccaniche (la lotta per l'esistenza). Alla sua teoria si può obbiettare: 1) Come mai troviamo noi nella natura vivente, non meno che nei fossili, una serie di stadi fissi, e non una catena continuata di forme di transizione graduale? Perchè mai proprio questi membri intermedi, e non le specie inferiori, sono andati distrutti nella lotta per l'esistenza? 2) La volontà di vivere si obbiettiva tutta quanta e per intero in ogni specie del regno animale e vegetale, e perciò ognuna di esse, tanto la più alta quanto la più bassa, è ugualmente perfetta e atta alla vita, poichè ogni organo non può non corrispondere esatta-

Digitized by Google

mente al fine della volontà che in esso si manifesta, appunto perchè ogni organo non è se non questo fine della volontà, fatto corpo. Ne consegue che un individuo è tanto più perfetto e quindi tanto più atto alla vita, quanto più si accosta al tipo della specie. Difatti, essere perfetto significa essere adatto ai fini della vita; e il tipo della specie, cioè l'idea, è appunto questo adattamento, considerato come forma fissa, di tutte le parti e funzioni ai vari fini della volontà di vivere obbiettivantesi per mezzo dell'idea. Perciò una deviazione dal tipo della specie non è mai " utile „ alla vita di un animale, tranne che in modo passeggero, per adattamento a circostanze esterne: ma quando queste vengano a cessare, quella deviazione appare come una degenerazione, che contrasta alla perfezione e perciò all'attitudine vitale dell'essere vivente.

La selezione naturale presuppone un allevatore, la lotta per la vita, un combattente: e ciò è *la volontà di vivere*. Questa, in lotta con le circostanze esteriori per cercare la salute, si è elevata da grado a grado, da idea a idea, sia che nel momento favorevole salti d'un tratto dal grado inferiore a quello immediatamente superiore, sia che compia tale passaggio per una serie di transizioni intermedie, che, dopo di aver servito al fine, sono rigettate dalla natura come bastardi. Dovunque — nel regno inorganico con gli equivalenti, nel regno organico con la sterilità degli ibridi — la natura mostra la propria tendenza a conservar pure le specie, che sono idee considerate empiricamente: solo entro l'ambito della specie ammette certe variazioni, che si possono considerare come l'adattamento dell'Idea alle molteplici circostanze esterne.

Occorre appena ricordare che dal nostro punto di vista non può esservi alcuna esitazione ad ammettere che l'uomo discende dall'animale: come vedemmo, la natura è un'entità metafisica, che per propria colpa si è abbassata al fisico e che si risolleva verso la piena conoscenza di sè — conoscenza che raggiunge nell'uomo e che sola può darle adito alla salute. Così darvinismo e cristianesimo si conciliano, come tutte le contraddizioni delle idee fondamentali, nella filosofia schopenhaueriana.

§ 190. Poichè la volontà di vivere concentra, come *pianta*, tutta la propria essenza nella riproduzione, essa ha in tale stadio la forza di trasformare in sostanze organiche le sostanze inorganiche; e siccome trova tutto il materiale in un medesimo luogo, non ha bisogno della facoltà di locomozione. — Come *animale*, la volontà, mirando a fini più complessi, assume il movimento volontario e un'intelletto per dirigere i propri passi: intelletto, che,

Digitized by Google

fino a quando è insufficiente, è supplito dall' istinto (come vedemmo § 164). — L' intelletto animale raggiunge la sua massima altezza nell' *uomo*: oltre l' uomo non ha bisogno di elevarsi, perchè nell' uomo la volontà raggiunge la conversione, la negazione, la salute, e quindi il grado supremo della creazione naturale.

XII.

Della contemplazione teleologica della natura e dei suoi confini.

§ 191. La volontà come cosa in sè è *una e concordante*: al contrario la sua affermazione come mondo è essenzialmente *discordanza*. Questa si manifesta con la pluralità dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Al di là del mondo fenomenico regna l'armonia, qui, domina la dissonanza. Ora, non solo la volontà, ma anche le idee per mezzo delle quali essa si rivela, si trovano oltre lo spazio e il tempo; perciò, a quel modo che la loro pluralità è extraspaziale (§ 182), così anche la loro contraddittorietà è tale che esse non si escludono a vicenda, ma si contrastano armonicamente.

Con questa unità e armonia della cosa in sè, della volontà, che si manifesta con un' idea determinata in ogni organismo e con la totalità delle idee nell' universo, si spiega quell' *adattamento al fine* che noi riscontriamo nella natura, e che chiamiamo *interno* quando si tratta di un organismo individuale in cui tutte le manifestazioni vitali si coordinano in un' unità, *esterno*, quando si tratta, nell' insieme della creazione, dei rapporti degli organismi fra loro e con la materia inorganica.

§ 192. La volontà di vivere, obbiettivandosi tutta e intera in ogni essere vivente, appare nello spazio suddivisa in una pluralità di parti come organismo, e nel tempo, suddivisa in una pluralità di stati come vita: in ciò consiste l' *adattamento interno al fine*, per effetto del quale in ogni organismo tutte le parti si trovano in una dipendenza reciproca, per modo che ogni organo

Digitized by Google

costituisce in pari tempo il mezzo e il fine di tutti gli altri, pur rimanendo fine supremo di tutti gli organi l'organismo e la sua vita, come già mostrammo (§ 158). Accanto a questa forma di adattamento, noi constatiamo con meraviglia che in tutta la natura si rivela un fenomeno analogo, una specie di *adattamento esterno al fine*, in quanto le diverse idee organiche per mezzo delle quali si manifesta la volontà nei gradi superiori della obbiettivazione, si adattano fra loro e anche con la natura inorganica e con i suoi rapporti, la qual cosa si può spegare solo con l'unità delle idee fondata sulla volontà come cosa in sè. Così la pianta si adatta al suolo e al clima, l'animale al proprio elemento, alla propria preda, perfino (con i suoi organi di difesa) ai propri nemici; così l'occhio è costruito in modo adeguato alla luce e il polmone all'aria. Del pari, come i fenomeni posteriori si adattano agli anteriori, così gli anteriori anticipano i posteriori e si conformano alle esigenze di questi (ad es. l'atmosfera, la luce, il calore, che quasi si predisposero per render possibile la vita animale, e l'inclinazione dell'eclittica, che rese possibile la vita vegetale). La ragione è che l'unità che qui si rivela nella natura è trascendente e quindi per essa la temporalità, cioè un prima e un poi, non ha importanza alcuna.

L'adattamento al fine che si manifesta nella natura, è da una parte un *principio costitutivo dell'esistenza*, dall'altra, un *principio regolatore della conoscenza* (assolutamente certo nella natura organica): ed esso probabilmente apparve a Platone come " l'idea del bene „ della quale egli dice che, simile al sole, è causa, da una parte, dell'*essere*, dall'altra, della *conoscenza* (Rep. VI, p. 509 B).

§ 193. A questa armonia delle idee, le quali accordandosi e adattandosi l'una all'altra danno ai fenomeni naturali il loro carattere teleologico, si contrappone in modo stridente la disarmonia di queste medesime idee nello spazio, nel tempo, nella causalità. Esse, come forme fenomeniche della volontà di vivere, possedute dal desiderio di esistere quasi come da un demone, si rovesciano impetuose nell'esistenza, si disputano la materia, si combattono senza posa, si impediscono l'una l'altra, si urgono, si soffocano a vicenda: per tal modo la dottrina platonica dell' " idea del bene „

Digitized by Google

e dell' infinita bontà del creatore si accorda con il detto di Eraclito πόλεμος πατὴρ πάντων.

Da questo *bellum omnium contra omnes* derivano, dal punto di vista *morale*, da una parte la malvagità, dall'altra il dolore del mondo, essenziali ambedue all'affermazione, e perduranti con essa; in senso *estetico*, l' imperfezione dei fenomeni, specialmente nel dominio organico. Per tale imperfezione accade che ogni fenomeno esprime in modo solo approssimativo l' idea che in esso si manifesta, perchè una parte della sua forza che tende ad estrinsecarsi va perduta nel combattere e reprimere le forze antagonistiche. Da ciò la legge che " ogni organismo esprime l' idea di cui esso è la riproduzione, solo a patto di perdere una parte della forza che adopera a sopraffare le idee inferiori che gli contendono la materia „.

§ 194. Così, dovunque noi volgiamo l'occhio, vediamo solo fenomeni, non la cosa in sè; e l' intero regno naturale, per quanto lontano si stenda nelle sfere celesti, ci mostra in tutte le sue parti le copie, εἴδωλα, ὁμοιώματα, mille volte ripetute delle idee, ma non le idee, non la volontà, non l' essere in sè. Perciò ha ragione Platone quando (Rep. VII, p. 514 A sq.) ci paragona a prigionieri che seggono incatenati in una caverna sotterranea e, costretti dai ceppi, fissano gli occhi a una parete posta loro davanti, sì che non possono vedere la luce alle loro spalle nè gli oggetti che dietro li sfiorano passando, e nemmeno se stessi, ma vedono le ombre degli oggetti e le ombre proprie sulla parete, e queste ombre credono siano le cose reali. — Può forse esserci concesso di distogliere gli sguardi da questo muro formato di spazio di tempo di causalità, e vedere, non le ombre delle cose, ma le cose stesse, non le copie delle idee, ma i prototipi quali sono veramente, le idee stesse nella loro bellezza e nella loro forma genuina?

Tale domanda ci conduce alle considerazioni che formano la terza parte del nostro libro.

Digitized by Google

PARTE TERZA

LA METAFISICA DEL BELLO

I.

Cenni storici

§ 195. Platone, animato da uno spirito d'investigazione metafisica intorno alla cosa in sè, rivolse il suo sguardo scrutatore al fuggevole alternarsi dei fenomeni, per scoprire l'essere di Parmenide nel continuo divenire di Eraclito, per ricercare ciò che vi è di immutabile e permanente nell'incessante nascere e perire delle cose. Egli osservò che la natura, nonostante la sua varietà e mutabilità, non è qualche cosa di vario e di mutevole in sè, ma che piuttosto noi vediamo in essa sempre *i medesimi fenomeni* in luoghi e in tempi diversi: fenomeni che, identici in sè, si ridurrebbero a unità se non fossero separati dal tempo e dallo spazio. Ma tempo e spazio sono un nulla. Tale verità fu già intuita da Platone, e, dopo di lui, sentita più o meno chiaramente da ogni pensatore predisposto alla metafisica; ma la scoperta del mistero, con la prova dell'origine metafisica dello spazio e del tempo, era riservata all'acume del Kant, il quale perciò deve considerarsi come quegli che trasse l'umanità dalla fanciullezza e aprì un nuovo periodo della storia del mondo, il *periodo del pensiero organico* (ossia del pensiero che estende a tutti i campi di ricerca il metodo delle scienze naturali). Il seme gettato dal Kant comincia oggi a germogliare, e i suoi frutti, che noi non possiamo neppur prevedere quali saranno, riposano nel seno dei secoli futuri.

Digitized by Google

Se Platone, non fuorviato da influenze estranee, avesse potuto isolare lo spazio il tempo e la causalità dal mondo percepibile, e quindi ricondurre a unità le cose identiche tenute separate dallo spazio e dal tempo, e condensare nell' essere immutabile le cose che si evolvono nel divenire per mezzo della causalità, sarebbe pervenuto alle idee, non come egli le intese, ma come noi le abbiamo esposte; e avrebbe forse per tal modo risparmiato all' umanità un periodo di due millenni di errore metafisico. Ma era destino che la vita intellettuale di tanti secoli dovesse svolgersi altrimenti. Platone cadde, per così dire, fra le braccia di Socrate, che era intento a un compito del tutto diverso, per quanto meritevole e utile anche alla filosofia. Socrate, poichè riconosceva di non comprender nulla nè della natura (Platone, Fedro, p. 230 D) nè delle profonde considerazioni che intorno ad essa avevano fatto i suoi predecessori (Diog. Laerzio, II, 22), vi rinunciò volutamente; e con un' unilateralità giustificata sì, ma dannosa alla filosofia, rivolse tutte le forze dello spirito a un unico argomento, le azioni dell'uomo. Egli credette di elevarle facendole dipendere da concetti fissi, proposti quasi come meta. Perciò l' opera sua infaticabile mirò alla *determinazione logica dei concetti etici*, i quali costituirono, nel suo sistema, l' elemento uniforme, generale, permanente, che dovrebbe attuarsi nella pluralità delle azioni. Ora, a quel modo che due cristalli, fondendosi insieme nel periodo della loro formazione, offuscano l' uno la purità dell' altro, così nel vasto spirito di Platone, l' indirizzo, derivante dalla dottrina di Eraclito e di Parmenide, verso *le idee realizzate nella natura*, si confuse con la tendenza di Socrate verso *i concetti che devono essere realizzati nelle azioni umane*. La fusione di questi due elementi, simili in apparenza ma in sostanza fondamentalmente diversi, dà agli scritti di Platone quel loro carattere così enigmatico.

Con ciò si potrebbe spiegare come mai Platone — simile a Ulisse che, toccando le spiagge di Itaca, non riconosce la sua patria — non sia giunto a trovare, anzi abbia disprezzato, l' unica via che avrebbe potuto condurlo alla visione delle idee, che furono la meta sospirata di tutta la sua giovinezza: *la via dell' arte*, che facilmente avrebbe potuto percorrere fino alle più alte perfezioni,

Digitized by Google

egli, erede di una tradizione artistica incomparabile. Ma lo sopraffece la personalità possente di Socrate, di cui l'etica era 'τὸ ὠφέλιμον ἀγαθόν' e l'estetica 'τὸ χρήσιμον καλόν': ed egli stesso alle volte se ne accorge e pare anzi che voglia affermarlo nel *Simposio* (p. 176 C) sotto la maschera di Alcibiade. Difatti deve considerarsi come un ulteriore sviluppo della tendenza socratica la costruzione di quel sistema statale in cui si affaticò, egli, genio metafisico, erede di Parmenide che predicava il nulla del mondo: un sistema che, pur realizzato, difficilmente avrebbe contribuito ad avvicinare l'umanità alla sua meta suprema. Eppure, proprio per amore di questo suo sistema politico, Platone, governato da scrupoli morali, sminuisce il valore dell'arte in modo davvero lamentevole: il mondo fenomenico — così egli argomenta — è un'imitazione dell'idea; l'arte, un'imitazione del fenomeno, e quindi l'*imitazione di un'imitazione*, non degna di alcuna seria considerazione.

§ 196. Neppure Aristotele seppe elevarsi più alto della concezione che l'arte sia un'imitazione del reale. Tuttavia essa imita il generale (τὰ καθόλου) assai più che il particolare (τὰ καθ' ἕκαστον); e, mentre lo storico narra ciò che successe (τὰ γενόμενα), il poeta invece ha il compito più serio (σπουδαιότερον) di esporre ciò che può accadere secondo la natura delle cose (οἷα ἂν γένοιτο). Di qui deriva che l'oggetto dell'arte consiste, non nel fenomeno come tale, ma in ciò che in esso si manifesta di generale ed essenziale.

Aristotele ha rivolta la propria attenzione anche all'effetto che l'arte produce nel soggetto che la contempla: così secondo lui è compito della tragedia di *produrre, eccitando il timore e la pietà, una purificazione di questi sentimenti* (δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν, Poet. 6). Se generalizziamo questa definizione, troviamo che l'idea fondamentale di Aristotele intorno all'arte risulta probabilmente questa: " Noi tutti, chi più chi meno (Polit. 8,7 p. 1342 A 5 sq.), abbiamo affetti, ad es. timore e pietà, e il bisogno di manifestarli. La soddisfazione di questo bisogno è per lo più connessa, nella vita pratica, a conseguenze penose, laddove nell'arte è senza pericoli: ciò costituisce (per non parlare dei fini secondari παιδεία, διαγωγή) il valore dell'arte „. —

Digitized by Google

Un simile modo d'intendere l'arte come un catartico psichico (che si sarebbe tentati di parodiare alla maniera di Aristofane) è certo poco degno: tuttavia è, per qualche rispetto, degno di attenzione, perchè forse si deve supporre che derivi da due osservazioni, giuste ciascuna in sè, ma mal combinate insieme. Aristotele aveva osservato che l'arte calma in modo mirabile l'animo eccitato (Polit. 8,7 - pag. 1342 A 8 sq.); nè d'altra parte gli sfuggì che la contemplazione artistica suscita in noi certi determinati affetti (ad es., nella tragedia, la paura e la pietà). Ma egli, circoscritto lo sguardo all'empirismo, non riuscì a vedere che simili emozioni artistiche differiscono *toto genere* da quelle della vita pratica, e che stanno a queste nel medesimo rapporto dell'ultraterreno al terreno, del metafisico al fisico. Basandosi su un caso isolato (p. 1342 A 8) e senza rendersi conto della κατάβασις εἰς ἄλλο γένος, egli coordina le due categorie di affetti, trovandoli diversi solo nelle conseguenze pratiche: per tal modo l'arte diventa un mezzo di sfogare con piacere (κουφίζεσθαι μεθ'ἡδονῆς) le proprie passioni, che altrimenti nella vita ci porterebbero a conseguenze dolorose, e di godere quindi una gioia innocente (χαρὰν ἀβλαβῆ) libera da ogni amarezza.

Due millenni dovettero passare prima che si sentisse il bisogno di liberarsi dalle teorie aristoteliche intorno alla filosofia dell'arte.

§ 197. Anche in questo campo, il Kant pose una nuova base. Dallo studio comparativo delle bellezze naturali e artistiche, egli si rivolse a considerare il soggetto che contempla; e fu il primo (i suoi predecessori sono di poco conto) che analizzò in modo serio e profondo la sensazione che il bello produce in noi, e quindi la vera origine del fenomeno estetico. Egli trovò che la sensazione del bello è un *piacere* che, oltre alle altre sue proprietà, ha quella di *essere disinteressato*, al contrario del piacere che viene da ciò che è buono o gradevole: ossia, di non avere alcun rapporto con la facoltà desiderativa (cioè la volontà) del soggetto senziente.

Il Kant, definendo la sensazione del bello come un **piacere disinteressato**, espresse un fatto psicologico di cui ciascuno può controllare da sè l'esattezza. Il godimento del bello è un piacere e quindi in ogni caso un'emozione della volontà, la quale tuttavia si

Digitized by Google

produce senza che l'oggetto bello abbia alcun rapporto con la volontà del contemplatore, cioè senza interesse per la sua persona: anzi, l'impressione del bello svanisce non appena la coscienza si accorga di un rapporto qualunque fra l'oggetto bello e i desideri del soggetto.

In questa emozione della volontà senza rapporti con la volontà giace una contraddizione insolubile dal punto di vista empir.co.

II.

Il fenonemo estetico esaminato dal punto di vista empirico.

§ 198. Nella contemplazione empirica, cioè individuale, soggetto e oggetto sono costantemente congiunti da rapporti, più o meno prossimi o remoti, di spazio di tempo e di causalità. La coscienza di tali rapporti costituisce l'*interesse* (secondo l'etimologia *inter-esse*, prender parte) che noi prendiamo alla cosa. Esso è di due specie: *piacere*, se l'oggetto è in armonia con le intenzioni della nostra volontà; *dispiacere*, se vi è contrario. Da ciò deriva che dal punto di vista empirico il piacere è solo una particolare specie di interesse, e che quindi ogni piacere è interessato, cioè fondato sulla coscienza dei rapporti fra soggetto e oggetto.

§ 199. Adunque, ogni interesse che io prendo a un oggetto risulta essere la coscienza di un rapporto fra me e quell'oggetto. Ma ogni rapporto non è altro che una connessione nello spazio nel tempo e nella causalità: quindi questi tre elementi formano, in tal senso, il dominio dell'interesse, e, perchè un piacere possa essere disinteressato, occorre che sia tolta tale connessione, o almeno la coscienza di essa. Ne consegue, che il piacere estetico non può aver luogo nella volontà finchè essa è individualizzata nello spazio nel tempo e nella causalità o costretta inestricabilmente nella rete delle relazioni: al contrario, la volontà può accogliere il piacere estetico solo quando si elevi al disopra dell'individualità con la quale si manifesta. Si vede da ciò che il piacere disinteressato

Digitized by Google

della contemplazione estetica è un fenonemo che oltrepassa l'ordine fisico e può essere spiegato solo dalla metafisica.

Questo fatto diverrà più chiaro se esamineremo la contemplazione *estetica* confrontandola e contrapponendola alla contemplazione *individuale*.

III.

La contemplazione individuale e la contemplazione estetica.

§ 200. Come vedemmo, noi possiamo *con il pensiero* considerare il mondo da due punti di vista, l'empirico e il trascendentale: a essi corrispondono esattamentente due modi di considerare *contemplativamente* le cose: il metodo individuale, che è la regola, e il metodo estetico, che costituisce l'eccezione, è passeggero, e si presenta in determinate condizioni soggettive e oggettive.

§ 201. Nella contemplazione individuale, soggetto e oggetto si trovano l'uno di fronte all'altro come due entità individuali, appartenenti all'insieme della realtà empirica: come tali, essi sono sempre uniti (già lo vedemmo) da rapporti reali o possibili, più o meno prossimi o lontani, di spazio di tempo e di causalità, rapporti di cui la coscienza costituisce appunto l'interesse. La contemplazione estetica ha luogo quando, persistendo intera l'energia della facoltà conoscitiva, è del tutto scomparsa la coscienza di questi rapporti e quindi la possibilità di un piacere interessato, cosicchè soggetto e oggetto, elevatisi in certo modo al disopra dello spazio del tempo e della causalità, che sono i principi dell'esistenza finita e terrena, si trovano l'uno di fronte all'altro. Tale processo, meraviglioso ma non raro, è dovuto a una metamorfosi momentanea del soggetto e del predicato. Ciò richiede una più diffusa spiegazione.

§ 202. Nella contemplazione individuale, il *soggetto* è l'individuo che contempla. Noi sappiamo che l'individualità è volontà, che si manifesta come corpo nello spazio nel tempo e nella causa-

Digitized by Google

lità, e che perciò tutti gli organi del corpo sono strumenti della volontà, incarnazioni delle sue tendenze rivolte a certi fini: uno di questi organi è l'intelletto, cioè il cervello. Questo, dal punto di vista individuale, non è altro che uno strumento della volontà, destinato a lavorare per essa, per farle raggiungere i suoi fini.

Degli organi complicati che la natura ha fornito alla volontà individuata, cioè corporeata, l'intelletto è di gran lunga il più mirabile e il più nobile di tutti: tanto nobile, che l'adempimento delle sue funzioni naturali, cioè la sua attività in servizio della volontà individuale, ci sembra una schiavitù, tanto più indegna quanto più evoluto è l'intelletto. E come potrebbe lo spirito umano, che penetra nella più remota lontananza, che sale alle più alte cime e illumina ogni più profonda cosa, che svolge dinanzi ai nostri occhi il quadro dell'universo e lo supera nella metafisica, non trovar dura e ingrata la fatica di dare, giorno per giorno, ora per ora, i motivi dell'agire all'individuo dal quale dipende, affinchè esso ritrovi il suo piccolo sentiero di tra il groviglio dell'esistenza; — come potrebbe esso, lo spirito umano, non sentirsi simile all'uccello, che, nato per misurare con l'occhio gli spazi celesti, si trovi racchiuso nelle angustie di una gabbia?

Da questi "lavori forzati del volere„ esiste una liberazione eterna — di cui non ancora è qui il luogo di parlare — e un riposo passeggero, una breve tregua: i momenti della contemplazione estetica. A questa noi ci eleviamo ogni qualvolta, per circostanze che esamineremo in seguito, riusciamo a perdere la coscienza della nostra esistenza individuale con tutte le sue cure e le sue pene, per modo che l'intelletto si trovi di fronte alle cose nelle condizioni, non di uno strumento che serve agli interessi della volontà e tien conto solo delle relazioni reali o possibili delle cose con la volontà, ma del puro soggetto della conoscenza, simile a un lucido specchio, non turbato da alcun interesse personale: esso allora, fondendosi completamente nell'oggetto, invece di ricercare e spiare i singoli rapporti delle cose, ne coglie l'essenza in sè, pura e obbiettiva.

Digitized by Google

§ 203. Anche l'*oggetto* contemplato subisce una metamorfosi, quando noi dalla considerazione individuale ci eleviamo alla contemplazione estetica. L'oggetto che noi consideriamo resta, sì, il medesimo in ambo i casi; ma, mentre nella vita ordinaria esso ci appare come un oggetto individuale unito a noi da rapporti di spazio tempo e causalità — rapporti che, riguardando i nostri interessi personali, risultano vivamente lumeggiati e perciò appunto oscurano più o meno lo stato obbiettivo delle cose, — nella contemplazione estetica invece, scomparendo dalla nostra coscienza tutti i rapporti possibili dell'oggetto con la nostra volontà, le cose non sono considerate come *individui* singoli, materiali, connessi a noi per lo spazio il tempo e la causalità, ma per quel che sono in sè, indipendentemente dallo spazio dal tempo e dalla causalità, ossia, in quanto sono incarnazioni dell'essere in sè, dell'*idea* che vi è presente.

§ 204. Da quanto dicemmo finora risulta chiaro che il fenomeno estetico è legato a certe condizioni soggettive; come mostreremo, prevalgono ora le une ora le altre, e si richiamano e si corrispondono a vicenda. Quanto più lo spirito è inclinato all'obbiettività, tanto più facilmente sarà disposto a scorgere nelle cose, non l'individuo, ma l'idea; e quanto più l'oggetto considerato esprimerà chiaramente l'idea che vi si manifesta, tanto più agevolmente ci trarrà dalla nostra disposizione soggettiva, per levarci alla contemplazione estetica e libera.

Per comprendere perfettamente ciò, noi dobbiamo esaminare più da vicino le condizioni soggettive e oggettive che determinano il fenomeno estetico.

Digitized by Google

IV.

Condizioni soggettive del fenomeno estetico.

§ 205. Un bel passo, generalmente mal tradotto (*), della *Kâthaka-Upanishad* (4, 1), dice:

Parâñci khâni vyatrinat Svayambhûs,
Tasmât parâñ paçyati, na antarâtman.

" L'essere in sè forò le cavità verso l'esterno; perciò si vede verso l'esterno, non verso l'anima interiore „ —; cioè l'intelletto è per sua natura un organo esterno: chiaro e raggiante il mondo esterno si stende dinanzi a noi nelle tre forme del nostro intelletto; — oscuramente si riflette all'interno la volontà nella nostra coscienza, presentandosi come volere, in una sola forma di conoscenza, quella del tempo (§ 148): e anche questo, non sempre.

§ 206. A quel modo che noi anche di pieno giorno scorgiamo le stelle nel cielo se guardiamo in alto dal fondo di un pozzo, ma le perdiamo a grado a grado di vista a mano a mano che risaliamo verso la luce del giorno; a quel modo che in istato di riposo noi sentiamo il battito del cuore e il sangue scorrere nelle vene, ma

---

(*) Il nostro pensiero riconoscente vada a Otto Böhtlingk e Rudolph Roth, i quali, con l'aiuto di eccellenti collaboratori, hanno da poco condotto a termine, dopo venticinque anni di fatiche, quell'incomparabile *Dizionario Sanscrito* che tanti progressi ha fatto fare agli studi indiani, e, quindi, a uno dei più importanti rami della filosofia. A loro noi vogliamo dedicare il seguente epigramma:

Yena samskrtabhâshâyâ sûpâyanam kritam
Advitîya-dvaya-ârabdham vande grantham anuttamam.
Sakalam jîvitam yâbhyâm Brahma-vidyâ-prakâçake
Bhâsharshabhe samâvrittam, tâbhyâm astu namô namah.
(1877).

Digitized by Google

ne perdiamo la percezione se ci muoviamo; — così, in condizioni normali della conoscenza, la volontà con i suoi bisogni sempre insoddisfatti si riflette internamente nella nostra coscienza: ma questo cessa non appena l'intelletto, elevandosi o per innata energia o per un'improvvisa effusione delle proprie forze, percepisce il mondo con una più limpida chiarezza, per modo che la sua viva luce scaccia d'un tratto dalla nostra coscienza tutte le ombre delle nostre pene e delle nostre tendenze personali.

§ 207. La cosa primaria e radicale in noi è la volontà; la secondaria e accidentale, l'intelletto (§ 154). Perciò accade solo per via di eccezione che la conoscenza prevalga sul volere, com'è nel caso della contemplazione estetica. Ciò avviene, come vedemmo, per effetto o di un aumento del conoscere o di una diminuzione del volere. Perciò gli uomini molto soggettivi, gretti di spirito, attaccati alla propria personalità, anche se per avventura dotati di buone qualità, difficilmente assurgono all'intuizione del bello: invano si svolgono sotto i loro occhi i più mirabili spettacoli, perchè dovunque risuona, sconfortata, la voce interna del volere: " ciò non mi serve a nulla „. Eppure, anch'essi vorrebbero fuggire il tormento del volere, e sottrarsi perfino a se stessi,

— sed timor et minae
scandunt eodem quo dominus: neque
decedit aerata triremi, et
post equitem sedet atra cura.

Ma chi, favorito da felici doti di natura, da un'educazione accurata, dalla rinuncia e dal sacrificio di se stesso, abbia domato i desideri e represso l'impeto del volere, facilmente sarà indotto, dalle bellezze naturali e dalle opere d'arte, a uscire dalla propria personalità e a considerare quei fenomeni estetici non più dal punto di vista di rapporti individuali o come un insieme di motivi possibili del volere, ma ne scorgerà l'essenza pura, intima, obbiettiva, irraggiata di bellezza.

Digitized by Google

§ 208 In questo senso, la contemplazione estetica è favorita, non solo dalla *genialità* (preponderanza della conoscenza), ma anche dalla *santità* (negazione del volere): questa almeno sembra l'opinione della Sâṅkhya-Kârikâ, che, parlando di colui del quale la volontà di vivere si è convertita (v. 65), dice:

prakṛtim paçyati purushah, prekshakavad avasthitah, susthah,

" lo spirito guarda la natura, simile a uno spettatore collocato di fianco, in buona posizione „. Tuttavia, secondo l'opinione degl' Indiani (che hanno avuto gran numero di begli esempi di negazione), la contemplazione estetica non si accompagna necessariamente alla santità: ad es. Sadânanda, che gode fama di " asceta di prim' ordine „ *(paramahamsa)* dice nel Vedântasâra (p. 219, 1 ed. Benf.), a proposito del redento: *asya, jñânât pûrvam vidyamânânâm eva âhâra-vihâra-âdînâm anuvṛittivac, chubha-vâsanânâm eva anuvṛittir bhavati, çubha-açubhayor audâsînyam vâ;* " come presso di lui sussistono ancora i fini della nutrizione, della mozione, ecc., che già esistevano prima della conoscenza, del pari continuano a sussistere in lui le impressioni del bello, ovvero egli rimane indifferente al bello e al non-bello „.

§ 209. Chi mai godette la bellezza della natura o di un' opera d'arte — e chi è che non ne abbia goduto? — sa che in quel suo piacere è una sovrumana felicità. Questa, al pari di ogni sensazione, è un' emozione della volontà. Per conseguenza, la gioia del bello non deriva da una soppressione della volontà (senza della quale non è possibile nè l'esistenza nè la conoscenza), ma da un' elevazione oltre la *volontà individuata*, la quale, come si vedrà nella Metafisica della Morale, è la forma sotto cui si manifesta la volontà affermantesi, e quindi la causa di ogni peccato e di ogni dolore. Qui, e solo qui, è il punto di contatto fra l'estetica e la morale. Il fine della morale è di negare l'individualità; della contemplazione estetica, di dimenticarla momentaneamente. La gioia positiva della contemplazione estetica ci assicura che oltre l'individualità esiste, non un nulla esente da dolore, ma uno stato di tale infi-

Digitized by Google

nita beatitudine, che nessun piacere terreno può reggere al paragone. (*)

Nota. La libertà del volere è triplice: 1) empirica, prodotta da sazietà, piena di giuoco o di noia, nuova miseria; 2) estetica, prodotta da rapimento, riempita del più mirabile spettacolo; 3) morale per rinuncia, piena di pietà attiva, che è una pena senza dolore.

V.

Condizioni obbiettive del fenomeno estetico.

§ 210. L'essenza del fenomeno estetico consiste, come noi vedemmo, in una momentanea elevazione dello spirito oltre l'esistenza individuale e le sue condizioni, spazio tempo e causalità. Essa può aver luogo, come dicemmo, o quando il *soggetto contemplante*, con un cambiamento che avviene in esso, perde la coscienza della propria individualità, o quando l'*oggetto contemplato*, per effetto della propria costituzione, ci induce più o meno vivamente a dimenticare tutto quanto vi è di finito nella sua imperfezione e nella sua limitatezza, nel qual caso noi diciamo che tale oggetto è **bello.** L'esatto significato di questa parola, che sarebbe incomprensibile senza la metafisica, risulterà da quanto segue.

§ 211. Noi abbiamo imparato (§§ 178-184) che le idee sono le forze costitutive del mondo fenomenico, i tipi costanti con i

---

(*) Nella salvezza, la nostra individualità, in quanto sopporta il peccato e il dolore, è rigettata come una cosa inutile, e pur tuttavia il nostro Io persiste (se anche non nel tempo). Appunto questo Io ultra-individuale, felice, divino, risiede in ciascuno di noi intero e indiviso (§ 168, 2) ed esce dal suo stato latente in modo momentaneo nella contemplazione estetica, in modo durevole nella moralità. Se si chiedesse se nella liberazione finale vi sia una pluralità di Io coesistenti, si dovrebbe, per rispondere a tono, dire che, trattandosi delle cose in sè, una questione su l'unità o la pluralità non ha senso alcuno.

Digitized by Google

quali la volontà manifesta la propria essenza in tutti i fenomeni dell' universo. Noi vedemmo (§ 193) che queste idee, che sono la forma nella quale si obbiettiva la volontà, entrando nello spazio nel tempo e nella causalità, sono costrette a combattersi fra loro per esistere; e che per ciò soffrono una più o meno grande diminuzione della loro propria energia, per cui in nessun fenomeno la loro essenza può affermarsi in modo perfetto e sicuro: quindi ogni individuo non è mai un' immagine perfetta della propria idea (ad es. nessun cavallo possiede interamente le qualità del cavallo-tipo), ma vi si accosta or più or meno.

§ 212. Quanto meno l' idea si trova nascosta, impedita, sminuita, spezzettata nella sua manifestazione da altri fenomeni; quanto più perfettamente un oggetto, favorito dalle circostanze esteriori, incarna l' idea che deve rappresentare, tanto più prossimo esso sarà alla propria idea, tanto più ideale, tanto più bello, e quindi tanto più facilmente (tranne alcune eccezioni, di cui parleremo in seguito) riuscirà a toglierci alla nostra soggettività e ad elevarci alla contemplazione dell' essere in sè, perchè, accostandosi all' idea, esso risveglia in noi una reminiscenza, esente dal tempo, del mondo delle idee. — Quello che può esservi di contraddittorio in queste parole, mostra che esse vogliono solo esprimere per via di immagini quello che in seguito cercheremo di esporre ragionatamente, senza forse riuscirvi appieno.

§ 213. Il fenomeno estetico è e rimane un processo che accade nell' interno del soggetto; tuttavia il sentimento del bello è provocato da un concorso di condizioni soggettive e oggettive, delle quali, come già osservammo, possono prevalere ora le une ora le altre, richiamando il proprio correlato: la libertà del volere individuale fa concepire le cose come rappresentanti delle idee, e per contro l' accostarsi dell'oggetto alle idee sottrae lo spirito alle cure individuali. Questa azione reciproca può spiegarsi solo ammettendo un'affinità originaria fra il soggetto e l' oggetto. Platone la descrive miticamente (Fedro, p. 234 A 39), immaginando che noi abbiamo contemplato le idee al di là del mondo fenomenico, prima

Digitized by Google

della nascita: con che egli dà forma di spazio e di tempo a ciò che è senza spazio e senza tempo. Immagini simili troviamo nelle Upanishad e nei Veda. La via scientifica fu aperta dal Kant e dallo Schopenhauer.

In realtà esiste, non il mondo, ma la cosa in sè, la volontà. In essa non v'è nè soggetto nè oggetto, che sono i due aspetti che l'essere in sè assume quando, entrando nelle forme della rappresentazione, diventa visibile a se stesso come mondo. Anzitutto la volontà ci si presenta in forma obbiettiva (la quale, secondo il § 42, presuppone il soggetto), come la serie delle idee. In un certo senso si può dire con lo Schopenhauer che le idee sono la volontà in quanto questa, come oggetto, presuppone il soggetto, ma non ancora le sue forme, spazio tempo e causalità. Queste difatti sono le forme sotto le quali si manifesta, non *il soggetto puro della conoscenza* (corrispondente, nell'ordine oggettivo, alle idee), che si afferma in noi nella contemplazione estetica, sottraendoci alla nostra personalità (§ 202), ma il soggetto in quanto, come *intelletto individuale*, è un tessuto contesto di spazio tempo e causalità. Il nostro intelletto individuale, contemplando le idee, le riduce a tali sue forme innate e quindi le fa scendere nel dominio dell'imperfezione. Le idee poi si contendono lo spazio il tempo e la causalità, cioè contrastano per diventare rappresentazioni del mio intelletto. Su questa lotta è fondata l'imperfezione del loro manifestarsi: ciò che le costringe ad attuarsi in modo indistinto, discorde, monco, non è dunque se non la mia individualità che le contempla. Ora, quanto più perfettamente (per ragioni che non si possono dare, § 182) si manifestano, tanto più facilmente esse vinceranno tale costrizione e quindi la mia volontà; e viceversa, quanto più io sono disposto a liberarmi dalla mia individualità, tanto meglio riuscirò a intuire le idee attraverso le cose individuali, poichè esse come tali esistono solo per causa della mia propria individualità.

§ 214. Il medesimo oggetto ci appare sotto un aspetto del tutto diverso a seconda che noi lo consideriamo o *individualmente*, in quanto può avere una serie di rapporti con la nostra volontà, o *esteticamente*, come immagine dell'idea. (In realtà, l'uno e l'altro

Digitized by Google

di questi due modi di considerazione si confondono assai spesso insieme, sì da non potersi distinguere ove finisca il piacere interessato e cominci il disinteressato, come accade, ad es., per il piacere che viene dalla bellezza della donna amata). Ma la contemplazione estetica non si limita ad osservare ciò che è temporale dal punto di vista dell'eterno *(sub specie aeternitatis)* e la cosa individuale come rappresentante dell' idea, ma giunge fino a concludere dall' imperfetto al perfetto, dall' individuo all' idea.

Seguendo *la via del pensiero astratto*, noi abbiamo acquistata la certezza che ogni essere è manifestazione di volontà, la quale tuttavia, impedita da influenze esterne, non riesce mai ad obbiettivarsi in tutta la sua purezza. Ma osserviamo ad es. un animale, di cui le membra sono imperfettamente formate: noi, attenendoci alla conoscenza metafisica che tutti i suoi organi sono tendenze obbiettivate della sua volontà, possiamo dire come dovrebbero essere costituiti questi organi per essere in tutto conformi ai fini voluti dalla volontà in essi obbiettivata, cioè come dovrebbero essere per esprimere con piena purezza e perfezione l' essenza dell' idea che vi si manifesta. Il risultato a cui noi perveniamo con un ragionamento fatto per via di concetti, è raggiunto dall' *artista* per via di *intuizione*. Perciò l' artista è un metafisico incosciente: vedendo con il suo sguardo acuto l' essenza delle cose più profondamente di qualunque sapere astratto, comprende per così dire a volo la natura, da ciò che essa ha fatto indovina ciò che voleva fare, e dalla direzione che essa segue riconosce la meta a cui non potè giungere. L' organo che così trasforma la realtà per idealizzarla, è la fantasia. Questa, contrariamente alla memoria, riproduce le rappresentazioni spoglie dei loro rapporti di spazio tempo e causalità (§ 118), le sottrae alla realtà e al suo controllo, e, fecondata dallo spirito dell' artista che cerca l' ideale, le trasforma appunto nell' idea che in esse si manifesta.

§ 215. Per tal modo la contemplazione estetica assurge dall' ammirazione disinteressata della natura alla contemplazione delle idee stesse. Non molti sanno così elevarsi dal fenomeno all' altezza dell' essere in sè; e ancor meno numerosi sono coloro che sanno

Digitized by Google

comunicare ad altri ciò che videro da quell' altezza (simile " al dosso del cielo „ ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, *nâkasya prishthe*, come dicono, con un accordo che non può non colpire, Platone, *Fedro* p. 247 C e *Mundaka-Upanishad* 1, 2, 10). Questi pochi sono i veri artisti: e si chiamano architetti, scultori, pittori, poeti, musici, a seconda che esprimono le loro visioni in monumenti o statue o colori o parole o suoni.

Tale è l' origine dell' arte, origine profonda perchè metafisica.

VI.

Del bello e del sublime.

§ 216. Il mondo intero come rappresentazione è un fenomeno soggettivo: e lo è del pari la sua bellezza, la quale, come mostrammo, consiste in uno stato passeggero e momentaneo della volontà individuale liberata dalla coscienza. Si può parlare di una bellezza obbiettiva, riposta nelle cose stesse, solo in quanto tale liberazione avviene per l' energia con cui si manifesta il volere che, mediante l' idea, si afferma come rappresentazione. In questo senso obbiettivo la *bellezza* può definirsi *la chiarezza con cui si manifesta l' idea*, e si dice bello un oggetto nel quale risplenda, nella luce più intensa e più piena, una delle idee (enumerate al § 183). Ora, poichè, come sappiamo, tutto ciò che esiste è manifestazione delle idee, ogni spettacolo della natura, ogni scena della vita può indurci in quella disposizione di contemplazione estetica che consiste nel dimenticare la nostra individualità: ne rimane escluso solo ciò che per sua natura provoca desiderio o disgusto, cioè propensione o ripulsione della volontà, la calma perfetta della quale è condizione indispensabile alla contemplazione estetica. Senza tener conto di queste eccezioni, non appena il nostro spirito si trova nella disposizione opportuna, tutto nella natura ci appare circonfuso di bellezza: tuttavia noi siamo soliti a dir *bello* un oggetto solo se esprime un' idea con grande chiarezza, e se, per la potenza con la quale in esso si afferma l' ultraterreno, riesce a sollevarci oltre questo mondo.

Digitized by Google

§ 217. Frattanto occorre notare che, per quanto possiamo essere predisposti all'obbiettività, non potremo mai giudicare appieno della bellezza di cui è pieno il creato, perchè noi consideriamo la natura in modo troppo limitato e unilaterale. I nostri sensi, insufficienti e destinati al servizio della volontà, ci permettono un giudizio solo relativo, non assoluto, di ciò che è bello o brutto. Così ad es. noi preferiamo la voce dell'usignuolo a quella del corvo, perchè suona più gradita al nostro orecchio: e pur tuttavia il gracchiare è per l'idea del corvo non meno significativo e non meno bello che il canto per l'idea dell'usignuolo. Così le secrezioni vegetali stimolano gradevolmente il nostro odorato e quindi ci inducono facilmente a uno contemplazione estetica del mondo vegetale, mentre accade il contrario per le secrezioni animali. Così noi troviamo belli il veloce destriero, il leone maestoso, gli uccelli leggeri e variopinti, e brutti invece i rospi, i ragni, i vermi e gl'insetti, perchè per i primi la conformità di tutti gli organi al servizio della volontà — nel che, come vedremo, è riposta ogni bellezza degli organismi — rientra nel dominio della nostra percezione, laddove per i secondi ne esorbita, pur esistendo di fatto. Così infine ci sembra brutta la scimia, questa incarnazione dell'istinto rampicante, solo perchè noi, indottivi da una somiglianza fortuita, non possiamo a meno di paragonarla all'uomo. Da questa unilateralità del nostro punto di vista deriva la nostra pretesa, non rara, di correggere esteticamente l'idea, come quando, ad es., ci radiamo la barba. Ma la natura non aveva lavorato per degli occhi che, come i nostri, guardano solo alla superficie, allorchè ricoprì i lineamenti fini ed espressivi della bocca e del mento con un ammasso insignificante di peli.

Nota. Da quanto abbiamo detto risulta che, per essere esatti, si possono paragonare fra loro, in rapporto alla bellezza, solo gl'individui della stessa specie, e non i rappresentanti di una specie con quelli di un'altra. Tuttavia, poichè la volontà si rivela sempre più chiaramente a mano a mano che si eleva nella scala delle idee (§ 180), si può dire che le idee inorganiche sono superate in bellezza dalle organiche, gli organismi inferiori dai superiori, e tutte le idee da quella dell'uomo.

Digitized by Google

§ 218. Il *sublime* è una specie del bello, che tuttavia ha per condizione solo il nostro stato soggettivo. Il sentimento del sublime si origina come segue. Sovente, in uno spettacolo che si offre alla nostra vista, certe idee si manifestano con grande chiarezza, senza tuttavia riuscire a sottrarci alla nostra individualità, perchè appunto la grandezza o la potenza che costituiscono la bellezza dello spettacolo soggiogano d' altra parte la nostra volontà, rendendoci consapevoli della piccolezza e dell' impotenza della nostra personalità. Se in simili casi noi sappiamo dominarci a segno di vincere l' angoscia della nostra volontà individuale e assurgere alla contemplazione obbiettiva, in modo che l' angoscia personale resti soffocata in fondo alla nostra coscienza senza farci discendere dalla contemplazione estetica alla cura del nostro io, allora nasce in noi il sentimento del sublime. In realtà, tutto ciò che è bello è sublime, in quanto la sua sublimità, elevandosi sulla imperfezione terrestre, eleva noi pure al disopra dell'esistenza individuale; ma solo quando questa elevazione si accompagna alla coscienza (il che avviene se essa si sottrae agli interessi della volontà spaurita), solo allora l'essenza dovunque identica del bello entra nel dominio della nostra percezione immediata, per effetto della circostanza fortuita della nostra avversione personale, e riceve da noi il nome espressivo di *sublime*. Gli oggetti che provocavano in noi questa disposizione d'animo (che racchiude in sè l'intima essenza di ogni bellezza), si chiamano *matematicamente sublimi* se la loro grandezza nello spazio e nel tempo ci fa consci della piccolezza della nostra individualità (ad es. il cielo stellato, l' eternità); *dinamicamente sublimi*, se le forze naturali (cioè le idee) manifestano in essi la propria azione per modo, che la loro stragrande potenza risvegli il sentimento di un pericolo che minaccia la nostra persona (l' uragano, la tempesta, un' eruzione vulcanica), ovvero anche, quando essi oggetti sbigottiscono la volontà perchè provocano la coscienza che mancano delle condizioni necessarie alla nostra esistenza (un paesaggio invernale, un deserto).

NOTA. Il sublime, che ci consiglia a liberarci dal volere e dalla sua manchevolezza, ha il suo esatto contrapposto nello *stimolante*, che, eccitando il desiderio, ci fa scendere dalla contemplazione estetica al-

Digitized by Google

l'ambito del volere individuale. Tutto ciò che stimola la nostra volontà distrugge la condizione della contemplazione libera da volontà (cioè la contemplazione estetica): perciò lo stimolante (nel senso che noi annettiamo alla parola) non consente nessuna comprensione obbiettiva e deve quindi essere respinto in arte (ad es. la pittura di cibi e di bevande che eccitino l'appetito, le statue che eccitino la sensualità, i romanzi lascivi, la musica di Offenbach). Come lo stimolante eccita i desideri, così il *repugnante* produce il disgusto della volontà: perciò questo impedisce non meno di quello la visione delle idee, che vi si manifestano del pari che in ogni altra cosa esistente. In ciò trovano risposta i dubbi che Platone solleva nel *Parmenide* (p. 130 C–E).

VII.

Del bello nella natura.

§ 219. Come vedemmo, le idee, di cui la chiara manifestazione costituisce ogni bellezza (in senso oggettivo), non sono altro che le forze naturali fisiche chimiche e organiche, per mezzo delle quali la volontà di vivere si attua in tutto ciò che esiste. Ora, come le idee si manifestano più o meno imperfettamente solo perchè entrano nelle funzioni soggettive dello spazio del tempo e della causalità, così anche la maggiore o minore chiarezza con cui si manifestano è un fenomeno solo soggettivo, che esiste per noi soli: per ciò non deve far meraviglia il vedere che esse e, con esse, la bellezza della natura, sono subordinate a una serie di condizioni puramente soggettive. Fra queste condizioni deve in primo luogo annoverarsi la giusta disposizione obbiettiva dell'animo di chi contempla (e ne abbiamo già parlato più sopra); in secondo luogo la novità e la singolarità degli spettacoli (come nella giovinezza, in viaggio, davanti a rari fenomeni naturali), che rendono molto più facili a comprendersi le idee che si rivelano nelle cose; infine, la bellezza dipende pure da un rapporto degli oggetti con il soggetto contemplatore, e può quindi ascriversi fra le condizioni soggettive il fatto, che le cose naturali siano disposte in un giusto ordine e si alternino convenientemente: il che favorisce in alto grado

Digitized by Google

la contemplazione estetica, perchè i contrasti richiamano e danno rilievo alle cose. (Si confronti ad esempio la pianura uniforme con il paesaggio alpestre, dove si alternano monti e valli, oscure foreste e radure soleggiate e fiorite, dure rocce e mobili acque).

Questi sono i mezzi soggettivi che facilitano la contemplazione estetica; ma la bellezza della natura dipende anche dall' energia e dalla chiarezza con la quale le idee si imprimono nella materia. Tale energia si rivela in modi vari, a seconda che le idee appartengono al mondo inorganico come forze fisiche e chimiche, o al mondo organico come tipi dei regni vegetale, animale e umano.

§ 220. I corpi della *natura inorganica* sono, come vedemmo (§§ 183. 185. 187), le idee chimiche obbiettivate nello spazio. Queste idee, cioè gli elementi e le combinazioni chimiche che si presentano nella natura, si manifestano, dovunque riempiono lo spazio, con un' uguale chiarezza: perciò essi agiranno su di noi con tanto maggiore energia e avranno un significato estetico tanto più alto, quanto maggiore *estensione* riempiranno nello spazio. Così l'ampio oceano suscita in noi sentimenti del tutto diversi da quelli che può produrre un campione della sua acqua raccolta in un vaso. — Ognuna di queste idee chimiche contiene probabilmente in sè (come dimostrammo ai §§ 185–186) tutte le forze fisiche, ma in diversi gradi di intensità: ne consegue, che le idee fisiche produrranno un effetto estetico tanto più forte, quanto maggiore è l' *intensità* con la quale si manifestano nella materia a cui sono connesse: così ad es. l' idea fisica del peso appare più evidente nella pietra che nel legno, fatto, questo, che, come vedemmo, ha importanza per l' estetica dell' architettura. — In tal modo nella natura inorganica (contrariamente a quanto avviene per l'organica) la chiarezza con cui si manifestano le idee, e quindi la bellezza, aumentano con l'*estensione* e l'*intensità* dei fenomeni. Ciò spiega come un monte, una cascata d'acqua, un incendio, ci impressionino potentemente, mentre questi medesimi spettacoli, rimpiccioliti a un centesimo, appena attirerebbero un nostro sguardo. — Nello stesso modo si potrebbe spiegare come lo spazio e il tempo, quando si presentano in grandi dimensioni, ci dispongano al sublime, per quanto siano, non idee, ma la

Digitized by Google

condizione che ne rende possibile la manifestazione: la possibilità che gl' immensi spazi e il tempo infinito potrebbero essere riempiti, ci solleva alla contemplazione estetica.

§ 221. Noi vedemmo (§§ 185. 187) che l' essenza delle forze chimiche è data dalla costrizione in un luogo determinato delle forze fisiche secondo dati rapporti di compenetrazione. Dunque, in sostanza, sono sempre e sole le forze fisiche quelle che parlano a noi, sia nei corpi, sia nelle trasformazioni dei corpi della natura inorganica. Pure, non tutte queste idee fisiche (vedasi il loro elenco al § 183) sono atte a provocare un effetto estetico: il colore forse meno di ogni altra, perchè si rivolge, non ai sensi esterni, ma al sentimento generale, e quindi immediatamente alla volontà, di cui l' eccitamento distrugge la condizione necessaria alla contemplazione estetica. Fra le idee fisiche che inducono all' intuizione estetica, vanno menzionate la *impenetrabilità* e il *peso*, che noi vediamo dovunque lottare l' una contro l' altra (nella montagna che grava sulla terra, nella terra che regge la montagna, ecc.). La *rigidità* si afferma nelle roccie delle montagne, ed è tanto più evidente quanto più ripidi sono i pendii e frastagliati i contorni; la *fluidità* nella sua lotta appariscente con il peso, si manifesta nell'acqua allorchè questa serpeggia, ruscello mormorante, attraverso i prati, o si precipita nell'impeto della cascata, o trasporta come corrente le pesanti barche, o riposa nel liscio specchio di un lago, o si rivolge onda dell' immenso mare, nell' ἀνήριθμον γέλασμα di Eschilo. Come la solidità si manifesta nella terra e la fluidità nell' acqua, così il terzo stadio di coesione ci appare nel fumo ondeggiante delle nubi sospinte dal vento. Ma, prima fra tutte le altre idee inorganiche, la luce (e il suo riflesso nei colori) è la condizione necessaria al palesarsi di ogni bellezza, ed è essa stessa uno dei più belli e più giocondi fenomeni e diletta il più nobile degli organi.

§ 222. Nella *natura organica* noi possiamo, servendoci di una formula del Kant, spiegare la bellezza come *la forma di adattamento al fine, percepita senza la rappresentazione del fine.* Nell'organismo, come dovunque altrove, la bellezza è subordinata alla

Digitized by Google

chiarezza con cui si manifesta l'idea. L'idea di ogni organismo è la volontà in quanto si presenta come un insieme di organi nello spazio e di funzioni nel tempo, cooperanti all'unità dei fini della volontà. Perciò, quanto più evidente appare in un organismo l'adattamento al fine di ogni sua forma e di ogni suo movimento, quanto più questi sono una pura incarnazione dei fini della volontà, tanto più chiaramente si affermerà l'idea dell'organismo, e tanto più l'organismo stesso sarà bello. Perciò lo bellezza organica è la forma dell'adattamento al fine, non già (come in anatomia e in fisiologia) riferito a un concetto dal pensiero astratto, ma concepito intuitivamente e senza la riflessione, quindi senza la rappresentazione del fine.

§ 223. Le piante hanno solo la bellezza della forma. Negli animali e negli uomini vi si aggiunge la bellezza dei movimenti, che si chiama *grazia*. Come la bellezza in senso ristretto, cioè la bellezza delle forme, consiste nell'adattamento di tutte le forme ai fini della volontà, così la grazia risiede nell'adattamento evidente dei movimenti al fine che essi debbono caso per caso raggiungere nel modo più breve, più semplice e più naturale. A questa legge soggiaciono non solo i movimenti delle membra, ma tutte le manifestazioni vitali, e quindi un atto, un discorso, un libro ecc. sono esteticamente tanto più attraenti, quanto più il fine voluto vi si esprime in modo preciso, chiaro e immediato.

§ 224. Su ciò è fondata pure la maggiore o minore bellezza dei prodotti artistici, ad es. delle suppellettili domestiche, degli abiti, dei vasi, ecc. Queste non sono vere e proprie opere d'arte, perchè, essendo destinate a fini pratici, non servono ad esprimere un'idea; tuttavia hanno una bellezza che non dipende dal loro fine pratico e deve quindi derivare dal fatto che un'idea vi si manifesta in modo evidente. Ora, negli utensili, come in tutta la natura, si esprimono le idee che appaiono nella materia in cui si incorporano (oro, argento, seta, lana, legno, ferro), ma solo in quanto la bellezza risiede nella materia e non nella forma. L'idea che si rivela nelle belle forme di simili oggetti non può essere se non l'idea

Digitized by Google

dell' uomo, la volontà del quale, come si afferma in ogni moto e in ogni parola, così pure si esprime nelle forme dei prodotti artistici. Questi perciò, del pari che i movimenti del corpo, saranno tanto più belli, quanto più ingenuamente e semplicemente rappresenteranno il loro fine, e, col fine, la volontà formatrice dell'artefice. Per conseguenza, è il movimento grazioso, rivolto direttamente al suo fine, della mano dell'artista, quello che anche oggi ci parla nei vasi antichi, poichè la bellezza della vita degli antichi, consistente nella chiarezza con cui si rivelava l' idea dell' uomo, si estese, non meno che ad ogni altra cosa, anche all' opera degli artigiani, e diede ai loro lavori una bellezza, o meglio una grazia, non mai più raggiunta. Perciò forse Platone giunse fino a immaginare anche idee degli utensili, ad es. della tavola, del letto (Rep. X, p. 516 C), errore che ben presto fu abbandonato (Arist. Met. XI, 3, p. 1070 A 18, I, 9, p. 991 B 6).

VIII.

Osservazioni intorno al bello nell' arte.

§ 225. Arte e metafisica sono strette congiunte. Ambedue, e solo esse (insieme con la morale), si elevano oltre l' esistenza empirica e i suoi miseri interessi, persistono nella contemplazione dell'essere in sè, che producono, la prima con l' intuizione immediata, la seconda con i concetti. Difatti l'artista vede attraverso la natura ciò che si trova dietro ad essa e che vi appare in modo imperfetto. Questo, cioè la cosa in sè, la volontà, l'artista sa coglierlo intuitivamente nelle forme delle sue manifestazioni, le idee, e " strapparlo „ (per usare l' espressione di Alberto Dürer) alla natura, per rappresentarlo isolato nell' opera d' arte, compito della quale è di riprodurre sotto un determinato aspetto e in modo puro e schietto un' idea (non un concetto), di cui rende così più chiara la visione. Da ciò deriva che non solo, come dice Aristotele, la poesia è più filosofica della storia, ma che tutta l' arte è più istruttiva della realtà. Difatti, mentre noi nella natura vediamo le idee, disperse

Digitized by Google

nello spazio nel tempo e nella causalità, " attraverso la nebbia delle relazioni accidentali oggettive e soggettive „, l'artista invece dissipa questa nebbia e per mezzo della sua arte, come di uno specchio che ne rende più nitidi i contorni, fa in modo che la vera reale essenza delle cose appaia accessibile anche ad occhi meno chiaroveggenti. Per giungere a tal fine, per rendere accetta l'intuizione dell'idea nella quale sola sta racchiusa la bellezza, l'artista si serve di certi eccitanti *(lenocinia)*, che lusingano i sensi e attirano la simpatia: tali sono la bellezza dei colori nella pittura e del suono nella musica, la rima e il metro, azioni e situazioni interessanti nella poesia. L'arte falsa giuoca con simili mezzi senza servirsene per comunicarci alcuna cosa; il vero artista se ne serve solo per dare maggior risalto all'idea, come la cornice mette in evidenza il quadro, perchè unico fine di ogni arte è precisamente di rappresentare l'idea. A tal fine servono, ciascuna per la propria via, l'architettura, la scultura, la pittura, la poesia e la musica (che, come vedremo in seguito, va ancor più oltre). Noi ci limiteremo ad indicare brevemente, in che senso si può dire che ognuna di queste suddivisioni dell'arte riproduce l'idea e quindi manifesta l'essenza intima e vera delle cose.

§ 226. L'**Architettura** è solo per metà un'arte bella: le sue opere laboriose e costose hanno anzitutto un fine pratico diverso dal fine artistico, e spesso contrario: cosicchè compito dall'architetto è di far valere quanto più è possibile le esigenze dell'arte accanto ai bisogni pratici. Noi dobbiamo occuparci solo dell'elemento artistico, per sapere quali idee ci parlano nella bellezza di un edificio; e quindi non ci occuperemo della storia dell'arte del costruire, perchè il nostro intento è, non di spiegare come siano nati gli stili architettonici secondo i bisogni pratici tecnici, ma solo di ricercare la ragione per cui certe forme furono trovate belle fra tutte e conservate nel seguito.

La fantasia dell'architetto può senza dubbio ispirarsi agli aspetti della natura, come viali alberati e volte di rami, ma il fine dell'architettura non può essere l'imitazione di questo o di quell'oggetto naturale, poichè, come potrebbe l'artista voler imitare faticosa-

Digitized by Google

mente e inutilmente ciò che la natura offre dovunque in una perfezione irraggiungibile? E, pur ammettendo ciò, l'imitazione sarebbe rispetto all'originale, la colonna rispetto al tronco d'albero, molto dissimile e pur tuttavia superiore in bellezza.

Nemmeno la simmetria può essere il fine dell'architettura come arte bella, anzitutto, perchè il modello dovrebbe produrre lo stesso effetto dell'esecuzione, e così non è; in secondo luogo, perchè qualora la simmetria mancasse o fosse rotta (come nelle rovine), dovrebbe mancare anche l'effetto estetico, e neppur questo accade; infine, perchè è bensì vero che la simmetria e la proporzione matematica di un edificio hanno grande importanza per aiutare l'osservatore a distinguerlo dalle cose circostanti e a cogliere la vista dell'insieme in tutte le sue parti, per mezzo di una ripartizione simmetrica, rendendo così capace chi guarda di ciò che gli deve essere comunicato, — ma tutto ciò dimostra solo che la simmetria non è se non la forma adeguata con la quale ci parla un qualche cosa, da cui essa per necessità differisce.

Si potrebbe ricercare la bellezza di un edificio nel perfetto adattamento di tutte le parti al loro fine. Ma non si può trattare di un fine pratico, perchè in questo senso un edificio può essere adattatissimo al suo fine senz'esser bello, e bellissimo senza rispondere al suo fine. Per soddisfare all'estetica non occorre che le diverse parti siano subordinate in modo evidente e necessario a un fine pratico, ma che tutte cooperino all'armonia dell'insieme, in guisa che ogni singola parte sembri in certo modo richiesta da tutte le altre. Perciò si giunge a domandarsi che cosa ci voglia significare questo insieme di cui l'importanza si rivela nella subordinazione assoluta di tutte le parti, quali siano le idee che vi si manifestano e di cui la manifestazione come fine è condizione appunto dell'adattamento di tutte le parti al fine.

Come ogni oggetto della natura, così ogni edificio è una manifestazione delle idee, ma solo di quelle che si manifestano nei suoi materiali. Così il soffitto per il proprio *peso* tende al suolo, mentre i muri per la loro *rigidezza* si oppongono a questa tendenza. La rigidezza e il peso, stadi infimi della obbiettivazione della volontà di vivere, e in pari tempo quasi toni fondamentali di tutta

Digitized by Google

la natura, ci appaiono in ogni edificio in una continua tensione, in un contrasto incessante l'uno contro l'altra. Ora, quanto più manifesta si fa questa lotta, tanto più chiaramente si rivelano le idee che si combattono, e tanto più bello deve quindi essere l'edificio, poichè qui, come dovunque altrove, la bellezza non è se non la chiara manifestazione delle idee (§ 216). Qui è la chiave che, bene usata, dovrebbe bastare, non solo a spiegare ciò che l'architettura ha prodotto secondo il gusto mutevole dei tempi, gusto di cui essa risente più di qualunque altra arte, ma anche a spiegarci il misterioso incanto che le opere architettoniche veramente belle esercitano immediatamente su di noi, incanto tanto maggiore quanto più vasti sono gli edifici, pur non variando le altre circostanze, perchè la chiarezza delle idee che vi si esprimono cresce in generale col crescere dell'estensione nello spazio (§ 220). Oltre che con l'estensione, le idee inorganiche agiscono su di noi con l'intensità: ciò spiega perchè il legno non sia adatto ad opere artistiche di architettura, per quanto facilmente possa assumere tutte le forme, mentre lo è la pietra, perchè in essa quelle forze si manifestano più potentemente. Render più chiara questa manifestazione del peso e della rigidezza e metterla in rilievo il più che sia possibile, costituisce il compito dell'architetto. Perciò egli tratta le idee incluse nel suo materiale come il drammaturgo tratta i tipi umani che ci vuol rappresentare. Difatti, come il drammaturgo inventa azioni significative solo per poterci rivelare, fra i contrasti e gl'intrecci di ogni specie, l'essenza dei caratteri che ci vuole rappresentare, così l'architetto, per mettere in evidenza l'azione delle forze incorporate nella pietra, toglie loro il modo più immediato e più diretto di soddisfare alla propria tendenza e le obbliga a vincere delle resistenze e a manifestare in modo più visibile la propria essenza. Così l'impalcatura vorrebbe con il suo peso premere immediatamente su la terra: ma lo può solo indirettamente per mezzo delle colonne, nelle quali appare evidente la rigidezza della pietra che contrasta con il peso. Questo antagonismo fra peso e rigidezza sembra esprimersi nelle scanalature che percorrono le colonne verso l'alto, mentre la pressione dell'architrave è resa visibile dall'allargamento del capitello e fors'anche da

Digitized by Google

quello della colonna a un terzo dell' altezza (ἔντασις). Così la colonna è una incorporazione della rigidezza contrastante con il peso dell' impalcatura, e il colonnato è il tipo fondamentale della bellezza architettonica. Questa sarà sempre più perfetta a mano a mano che tutte le parti dell' edificio concorreranno alla lotta fra le forze che vi si manifestano, in modo che nulla vi sia nè di troppo nè di troppo poco, e ogni peso abbia il suo sostegno proporzionato, e ogni sostegno sia adeguato al peso che deve sopportare. Allora, grazie anche alla luce, che, riflessa dalle grandi masse di pietra, si rivela più bella e più varia, appare ai nostri occhi la tendenza possente ma disciplinata di forze elementari spaventose, opprimenti, che si mostrano qui in una calma maestosa e pur tuttavia nella piena energia della loro azione reciproca.

Se questo modo di spiegare l' effetto estetico dell' architettura è giusto, noi dovremo accordare la palma all' architettura greca, perchè in essa, per l' evidente manifestarsi del contrasto fra peso e rigidezza, le idee inchiuse nel materiale producono il massimo effetto e quindi la loro intima essenza appare nel modo più chiaramente visibile. Come l'antica struttura ad architrave mostra la lotta fra peso e rigidezza, così lo stile gotico mostra, in un certo senso, la vittoria della rigidezza sul peso. Questo si trova ripartito dalla cima dell'arco ai lati, scorre dovunque senza effetto lungo i pilastri fino in terra, mentre la rigidezza, libera da ogni peso, sale sempre più in alto affilandosi, e diviene così il bel simbolo dello spirito che, purificato di ogni gravame terreno, si eleva pregando al cielo. Come effetto estetico, il gotico resta molto inferiore allo stile antico, nonostante tutti i suoi sforzi per nascondere la mancanza di energia propria con ornamenti esterni, presi a prestito dalla scultura e dalla pittura.

§ 227. L'architettura si distingue dalla scultura, dalla pittura, dalla poesia e dalla musica, per il fatto che non si serve di materiali estranei per raffigurare le idee che vuole rappresentare, ma solo esprime in modo più appariscente le idee contenute nel proprio materiale. Perciò essa non è come quelle un'arte *imitativa*, ma un'arte *esplicativa*. In questo senso è analoga all' idraulica. Mentre

Digitized by Google

l'architetto mostra la rigidezza in lotta con il peso, l'idraulico mette l'elemento liquido alle prese con le più varie influenze, in modo che la cascata che si precipita può paragonarsi allo stile antico, lo zampillo della fontana che sale in alto, allo stile gotico. In modo somigliante l'arte di coltivare giardini e la pittura di paesaggio si valgono del mondo vegetale in maniera esplicativa, disponendo le piante con gusto (§ 219). Per l'idea dell'uomo, in quanto si esprime in una forma esterna, si potrebbero citare come arti esplicative la ginnastica e la coreografia, che ci mettono sott'occhio il corpo umano nel suo più alto sviluppo di forza, di destrezza e di grazia: la coreografia raggiunge la sua più alta espressione nel ballo (in senso di azione teatrale), ma ragioni morali si opporranno sempre a che essa assurga alla dignità di un'arte vera e propria.

§ 228. La volontà, che mostra la propria tendenza anche nelle forze inorganiche, sebbene in modo oscuro e unilaterale, che germoglia e cresce nella pianta, che desidera irrequieta e violenta nel l'animale, raggiunge nell'uomo, alla luce della conoscenza, la sua perfetta e chiara manifestazione: tanto, che il resto della natura appare, al suo confronto, quasi un sogno vano. Ne deriva che, pur senza escludere le idee subordinate (pittura di paesaggi e di animali, descrizioni della natura), l'arte trova nell'idea dell'uomo il suo tema più vero e più degno, e un compito inesauribile nella rappresentazione dell'essere umano e del suo operare in tutti i sensi e sotto tutti gli aspetti.

§ 229. Noi distinguiamo nell'uomo il *carattere generico* e il *carattere individuale* (§ 182). Ogni uomo è anzitutto un rappresentante della sua specie, dell'idea, del tipo umano: la somiglianza più o meno perfetta con questo tipo costituisce la *bellezza* umana. Ma ogni uomo possiede anche un suo proprio carattere individuale, da cui dipende la parte *caratteristica* delle azioni e delle manifestazioni esterne dell'uomo. Ambedue questi tipi debbono affermarsi nell'opera d'arte: il bello senza il caratteristico è insignificante, il caratteristico senza il bello è caricatura.

Digitized by Google

NOTA. Il caratteristico non è un principio nuovo accanto al bello, perchè nell'uno e nell' altro si afferma chiaramente il tipo, nell' uno della specie, nell' altro dell' individuo. L' individuo assume qui, nel più alto stadio dell' obbiettivazione della volontà di vivere, l'importanza di un' idea distinta.

§ 230. La **scultura** ha per compito, se non unico certo principale, di rappresentare l' idea dell'uomo quale si rivela nella figura corporea. Il corpo è in tutte le sue parti oltremodo significativo, perchè, come sappiamo, esso non è se non la volontà di vivere obbiettivata. Solo con un presentimento di questa verità si spiega come si sia in ogni tempo riconosciuto un alto valore alle opere plastiche. Contrariamente al corpo umano, che è l' incarnazione dell' idea di uomo, i vestiti dei quali noi ci circondiamo hanno uno scarso significato, perchè dalle loro pieghe ci parlano solo le idee del loro materiale, idee di un ordine molto inferiore. Perciò la scultura ama il nudo, e quando può liberamente creare, tollera il vestito solo a patto che dia maggior risalto alle forme, invece di nasconderle. In questo senso il panneggiamento può produrre grandi effetti in quanto invita l' intelligenza a passare dall' effetto alla causa, a immaginare le forme appena accennate e quindi a coglierle più intimamente. La scultura ha il vantaggio di poter riprodurre le forme nella loro rotondità plastica e con una minuta esattezza: al contrario, essa fa a meno del colorito, per evitare l' illusione vana della realtà e la vita inanimata delle figure di cera: il fatto che gli antichi colorivano alcune singole parti per metterle in maggiore evidenza, non ha qui nulla a che vedere. Perciò la forza della scultura consiste nella rappresentazione delle forme, mentre non può rivaleggiare con la pittura per l' espressione del viso, a cui tanto donano il colore e gli occhi. Il carattere individuale si esprime soprattutto nel viso, il carattere generico nell' insieme del corpo: perciò la scultura deve far risaltare principalmente quest'ultimo, pur dandovi un' impronta individuale determinata (come Zeus, Apollo, Hermes, Hera, Artemide, Afrodite, ecc.). Nella scultura quindi il bello prevale sul caratteristico (§ 229), e la bellezza del corpo è assai più necessaria alle opere plastiche che alle pittoriche.

Digitized by Google

§ 231. La **pittura** rinuncia alla rotondità plastica e si mita al piano: è più libera nei propri movimenti, più ricca di manifestazioni, ed ha il vantaggio di ottenere, con l'incanto dei colori, gli effetti più mirabili. Tali mezzi, a differenza degli stretti limiti imposti alla plastica, le permettono di attrarre nel proprio dominio tutto ciò che esiste. Ora accosta gli oggetti alle idee che rappresentano, ora li ordina accortamente in gruppi che dispongono a una più intima comprensione, ora, mettendo sulla tela l'oggetto, lo isola dal complesso della realtà e dei suoi interessi, elevandosi così a quella obbiettività nella quale noi vediamo tutto bello, perchè in tutto vediamo un riflesso delle idee. In tal modo la pittura ci educa alla comprensione estetica della natura; e noi ce ne possiamo accorgere se pensiamo che, uscendo da una galleria di quadri, spieghiamo ogni cosa secondo un criterio di bellezza: e ciò, perchè noi continuiamo a vedere le cose obbiettivamente. Il pittore ha un dominio di inesauribile ricchezza; ma l'oggetto più alto che egli possa scegliere è pur sempre l'idea dell'uomo, in quanto essa si offre agli occhi nella esteriorità del suo essere e del suo operare. Certo, nella riproduzione della figura umana, la pittura è inferiore alle arti plastiche: in compenso, la sua propria forza, che manca alle altre arti, consiste nel poter riprodurre il volto, ove la volontà dell'uomo si esprime così chiara e così bella, illuminata dalla conoscenza e rivelatrice delle varie passioni con le quali si manifesta. E il pittore non solo ci rappresenta l'affermazione della volontà di vivere, nelle varie scene espressive e sempre interessanti della vita umana, ma riesce anche ad esprimere, nella luce ultraterrena che rischiara il viso dei santi, quel riflesso del ritorno della volontà alla negazione, che ci fa esclamare: " Vi è un mondo migliore! „.

§ 232. Un'azione, un avvenimento, una scena della vita, hanno un' importanza *esterna* se occupano un posto considerevole nel concatenamento delle cause (ad es. come atto o parola di un sovrano); un' importanza *interna* se servono a mettere in rilievo in modo chiaro e caratteristico qualsivoglia aspetto dell'essenza umana. Ne consegue che, rappresentando l'idea dell'uomo, si deve tener conto del significato interno di un' azione più che dell' esterno, e che il

Digitized by Google

primo, non il secondo, dà all'opera d'arte il suo vero valore. Il pittore di quadri storici che sceglie a propri argomenti preferiti i momenti della storia e della leggenda, che hanno un' importanza anche esterna, obbedisce alla stessa ragione per la quale il drammaturgo sceglie a eroi delle proprie opere dei re piuttosto che dei semplici cittadini. Di ciò discorreremo fra poco.

§ 233. Più libera della scultura nei propri movimenti è la pittura, più libera ancora della pittura è la **poesia**, ma a patto di rinunciare alla percezione visiva, che pur è così efficace e potente, e di scegliere per esprimere le idee (che, secondo la loro natura, fanno parte del mondo percepibile), le parole del linguaggio, ossia i rappresentanti di concetti astratti. Le parole tuttavia servono alla rappresentazione artistica solo in quanto l' artista riesce con esse ad eccitare la fantasia di chi ascolta a tal segno, che essa da sola crei la percezione voluta, nella quale si manifesta l' idea: e tale percezione apparirà perciò viva e adatta all' individualità di ogni ascoltatore, più di quanto non possa accadere nelle arti figurative, che forniscono una raffigurazione già bell' e fatta, uguale per tutti. Questa traduzione dei propri concetti in percezioni per il tramite della fantasia di chi ascolta, è raggiunta dal poeta con l' aiuto di mezzi artistici vari e suoi propri. Anzitutto, egli evita per quanto è possibile i concetti troppo vaghi e generali, remoti dalla percezione; in secondo luogo rende più accessibile alla percezione un concetto astratto limitandone l'estensione con l'aggiunta di un epiteto; infine provoca una comprensione dei concetti più intima e più agevole alla percezione, costringendo il lettore a trovare egli stesso i concetti nelle figure concrete che il poeta adopera per sostituirli o elucidarli. Quest' ultimo processo costituisce l' *allegoria*, con la qual parola noi qui intendiamo (secondo l' etimologia da ἄλλος e ἀγορεύειν) l' arte in generale di esprimere una cosa per mezzo di un'altra, ossia un concetto con un' intuizione, che dovrà prodursi nella fantasia di chi ascolta. Per tal modo noi facciamo rientrare nell' allegoria tutte le espressioni figurate, metafore, paragoni, parabole, ecc. Così Platone nel *Fedro* (p. 252 C sq.) rende comprensibile il concetto dell'anima paragonandola a un auriga e due cavalli

Digitized by Google

(prevenendo la nostra suddivisione in intelletto, volontà cosciente e volontà incosciente), allegoria che si ritrova con poche differenze nella filosofia indiana *(Kâthaka-Upanishad* 3,3). — Nelle arti *letterarie*, l'allegoria conduce dal concetto alla percezione, che è la fonte prima di ogni retta conoscenza; nelle arti *figurative*, conduce dalla percezione al concetto, cioè a qualche cosa di secondario e quindi inferiore. In queste ultime, l'allegoria appare in forma di figure allegoriche, con le quali si vuol rendere percepibile un concetto astratto, una verità generale. Ma il fine ultimo dell'arte è la rappresentazione dell'idea, non del concetto: perciò le figure allegoriche nelle arti figurative hanno valore, non in quanto esprimono un concetto, ma solo perchè in esse, accanto all'intenzione prevalente, si rivela in modo chiaro e bello l'idea dell'uomo in qualsivoglia senso.

Di altri mezzi artificiali può usare la poesia: del *metro* e della *rima*. Non si può negare che anche i migliori poeti vi sacrifichino più o meno la chiarezza e la semplicità nell'espressione dei pensieri, il che è un pagare a ben caro prezzo la cadenza del verso e l'armonia della rima: bisogna perciò concluderne che queste abbiano un alto valore. Questo forse consiste principalmente in ciò, che il nostro orecchio, seguendo il loro regolare alternarsi, anticipa la forma di ciò che dovrà esser detto: per tal modo il nuovo non sembra più tale, ma preparato da quanto già fu detto, e pare quasi che si presenti naturalmente, per legge e per necessità, sicchè noi vi aderiamo spontaneamente. Inoltre, il metro e la rima, come la mancanza di colore nella scultura, e il piano nella pittura, servono a ricordarci che noi abbiamo sott'occhio, non un oggetto della realtà empirica, ma un'opera d'arte: il che mantiene il nostro spirito in quella disposizione obbiettiva che è condizione necessaria del piacere artistico.

§ 234. Tanto basti per l'arte poetica. Fine di essa, come di tutte le arti, è di rappresentare le idee: somma fra tutte, l'idea dell'uomo. È vero che tutto quanto il dominio dell'essere è aperto alla poesia; ma nelle descrizioni naturali non può impressionare direttamente i sensi, difetto a cui (come ha notato il Lessing nel *Laocoonte)* l'arte del poeta può porre riparo solo in parte. Al con-

Digitized by Google

trario essa trionfa nel rappresentare il modo d'essere e di agire dell'uomo, perchè, non più costretta, come le arti figurative, a riprodurre l'esterno, può metterci sott'occhio tutto l'interno meccanismo del carattere, come fa lo scultore per la figura esterna. Poichè l'uomo rivela compiutamente la propria essenza solo per mezzo di una pluralità di manifestazioni divise fra loro dallo spazio e dal tempo, le arti figurative potranno rappresentare solo un dato momento scelto opportunamente, laddove la poesia più compiutamente renderà l'idea dell'uomo perchè raccoglie in un sol tutto le varie fasi della vita, *idealizzando la realtà.* Ciò non vuol dire che il poeta rappresenti l'uomo diversamente (in meglio o in peggio) da quello che è in realtà, il che sarebbe un falsare la vita, ma che egli può (se anche non deve, come credevano i Francesi), riunire nella raffigurazione poetica, specialmente drammatica, ciò che in realtà è separato nello spazio e nel tempo, poichè egli non intende così rigorosamente tali rapporti di spazio e di tempo, dei quali il suo istinto metafisico gli fa intravedere la nullità. Perciò Elena e Penelope restano belle e desiderabili anche dopo vent'anni, e Agamennone giunge in Argo non appena i segnali col fuoco hanno annunciata la presa di Troia. Ma quanto più facilmente il poeta trascura le condizioni *formali* della realtà, tanto più accuratamente ne tratterà la parte *materiale*, come quella che contiene l'idea: qui egli veglierà a rimuovere tutti gli elementi insignificanti o contraddittori che offuscano nella vita reale la chiara rivelazione di un carattere. Difatti ciascuno di noi per un moto di malumore, per errore, o per altre influenze casuali, opera in modo disforme dalla propria individualità. Ma, mentre noi in realtà molto spesso usciamo dalla nostra linea di condotta normale, la poesia invece deve tener fissi i caratteri, il che significa che il poeta deve mettere in evidenza solo i lati caratteristici dell'individuo: così ad esempio le poche pennellate con cui lo Shakespeare tratteggia i suoi tipi bastano per costringerci a costruire nella nostra fantasia la figura di un carattere determinato e conseguente. In ciò il poeta si vale del proprio diritto di mettere in bocca ai suoi personaggi belli ed eloquenti discorsi, che esprimono chiaramente tutti i moti dell'anima, mentre in realtà i grandi dolori e le grandi gioie spesso sono senza parola.

Digitized by Google

Poichè ci esercita e ci addestra a comprendere ciò che è umano, la poesia diventa un ottimo mezzo per conoscere l'uomo, cosicchè per chi ha studiato a fondo il teatro dello Shakespeare, tutti gli uomini finiscono per diventare più o meno trasparenti. In ciò la poesia è molto superiore alla *storia*, la quale, piena di menzogne, espone i fatti incompiutamente e dà loro motivi insufficienti o problematici e inoltre tien conto solo dell'importanza esterna (§ 231) delle azioni per il progresso storico, e non della loro importanza interna per la rivelazione di ciò che è umano: διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν, come giustamente osserva Aristotele (Poet. 9).

§ 235. Una perfetta obbiettività dello spirito è l'origine, come di tutte le arti, così anche della poesia. Così, se noi contrapponiamo (per nominare solo i generi principali di poesia) la lirica, come poesia *soggettiva*, all'epopea e al dramma, come generi di poesia *oggettiva*, ciò va inteso nel senso che in essa il soggetto stesso con i suoi dolori e le sue gioie forma argomento della contemplazione obbiettiva del poeta, come lo è il mondo esterno nell'epopea e nel dramma. Ciò che il lirico descrive, noi tutti lo proviamo nella vita ma, mentre l'uomo nel dolore ammutolisce, un dio diede al poeta il dono di esprimere ciò che soffre, vale a dire che solo il poeta ha la forza di spirito necessaria per conservare intatta di fronte alle sofferenze della propria volontà, quell'obbiettività che noi riconoscemmo essere la condizione indispensabile di ogni contemplazione estetica e che non è forse mai così difficile ad aversi come quando si tratta di descrivere l'intimo del proprio animo sconvolto dal turbine delle passioni. Perciò sembra che nemmeno il poeta lirico riesca a mettersi immediatamente in tale disposizione obbiettiva, e che gli occorra di avere prima, con l'osservazione del mondo esterno, temprato lo spirito a quella meditazione che gli dà la forza di considerare il proprio stato come un'immagine obbiettiva e di astrarsi da esso, come fece il Goethe nelle sue liriche. Ciò spiega perchè il poeta lirico rivolga lo sguardo ora all'interno del proprio animo commosso, ora al mondo circostante, come si può osservare in molte poesie del Goethe. Questo si vede

Digitized by Google

chiarissimo ad es. nel canto " *Alla luna* „, dove la vista della luna che riempie di una nebbia luminosa il bosco e la valle, mette il poeta in una disposizione contemplativa che lo rende atto a cogliere obbiettivamente anche il proprio intimo stato: perciò dice che la luna " scioglie la sua anima „ e la paragona a un' amica a cui si confida il proprio dolore per averne conforto.

Alla poesia soggettiva o lirica si contrappone la poesia epica, più obbiettiva. L' epopea, liberatasi dall' impaccio del metro, divenne *romanzo*, più libero di movimenti e quindi più adatto al più vario contenuto di azione di un periodo di vita civile più riccamente evoluta. Epopea e romanzo sono ancora, fino a un certo punto, soggettivi: noi vediamo gli avvenimenti — poichè legge bene Omero solo chi segue bene con gli occhi tutto ciò che egli dice, — ma non perdiamo mai di vista il poeta che racconta. Nel dramma, l'autore scompare interamente dietro la sua opera: esso è il genere di poesia più obbiettivo e quindi più alto e più difficile: solo due popoli, e in modo del tutto diverso, gl' Indiani e i Greci, seppero crearlo originalmente.

Fine del dramma è di rappresentare in modo evidente l' idea dell' uomo esponendo una serie di caratteri. Per renderli manifesti, il drammaturgo immagina un' azione importante che metta in forte contrasto gl' interessi dei personaggi e li costringa quindi a rivelarci il loro intimo. Come l' acqua rivela la propria essenza, non quando è immobile nello stagno, ma quando come ruscello mette in moto i mulini, o trasporta le barche come fiume, o si precipita come cascata, o zampilla in alto dalla fontana o si solleva negli sconvolgimenti del mare, così gli uomini di rado lasciano apparire il proprio interno negli avvenimenti quotidiani della vita comune, ma lo rivelano solo quando un destino terribile o una perversità straordinaria o una concatenazione fortuita di circostanze producano situazioni tali, che facciano tumultuosamente esplodere tutte le forze dell'anima, tutte le passioni interne.

Nella tragedia noi vediamo questa lotta assumere una violenza tale, che non permette altra via d' uscita che la perdita dei combattenti, ai quali, anche se non portano armi, noi diamo il nome abbastanza espressivo di eroi. Il poeta li sceglie di preferenza fra

Digitized by Google

i principi o i grandi personaggi, perchè la caduta dall' alto ci commuove più fortemente, mentre le miserie dei poveri derivano per lo più da circostanze che sembrano trascurabili al ricco e che spesso con poco avrebbero potuto essere tolte di mezzo. Ma il poeta tragico deve mostrare che su questa vita regnano forze alle quali non possono resistere nè altezza di nascita nè dovizia nè potenza: così muoiono il re, il potente, l' eroe; ma prima ancora della vita noi spesso vediamo spegnersi in loro la volontà di vivere, allorchè l'eccesso delle sofferenze ha loro insegnato che cosa veramente sia e che cosa significhi questa esistenza. In tal modo la tragedia ci dispone al sublime (§ 218), perchè ci mostra a quali insanabili conflitti può condurci l' esistenza, di cui tutti siamo partecipi, e ci ammonisce così con voce severa ad abbandonare il volere e la sua colpevolezza. La commedia invece (tranne il caso che abbia fini satirici o politici, estranei alla poesia), sembra esortarci all' affermazione della volontà di vivere, perchè, dopo ostacoli e intrighi di ogni specie, giunge a un lieto fine — quando non debba affrettarsi a calare il sipario a tempo opportuno.

§ 236. La **musica,** come dice il nome stesso, è l' opera delle Muse, l'arte κατ' ἐξοχήν: e già l' insieme del nostro esame ci fa riconoscere in essa la più alta espressione artistica, perchè costituisce la più immediata intuizione della cosa in sè, a cui serve ogni arte. Essa deve questo onore non soltanto all' incomparabile intimità del suo linguaggio, ma anche al valore di ciò che essa per tal mezzo ci comunica. Come è stato riconosciuto da gran tempo e detto ripetute volte, nei suoni della musica ci parlano le emozioni, i sentimenti, gli affetti, le passioni del cuore umano, e queste non sono se non la volontà che dall'interno si riflette nell' intelletto, volontà che, come sappiamo, è la cosa in sè, il principio di tutto ciò che esiste. Perciò la musica, rappresentando il mondo dei nostri sentimenti intimi, ci dischiude l' interno di tutta la natura, perchè ciò che, irraggiato dalla luce immediata della conoscenza, si agita e ondeggia in noi, ciò che si sprigiona dalla nostra anima come sospiri, parole, suoni, e prende forma di immagine obbiettiva e consolante, sospira e risuona come dolore inconsapevole, come senti-

Digitized by Google

mento inavvertito in tutti i suoni e in tutte le voci del creato; e ciò che rumoreggia nel tuono e mugghia nell'acqua e stride nell'asse della ruota e stormisce nelle fronde e ulula nel lupo e geme nella colomba, non è che la volontà di vivere, una in sè e dominante anche in noi: *aitad-âtmyam idam sarvam, tat satyam, tat âtmâ, tat tvam asi, Çvetaketo!* — " ciò di cui l'essenza pervade questo universo, ciò appunto è il reale, ciò è l'anima, ciò sei tu, o Çvetaketu „ *(Chândogya-Upanishad,* VI, 8-16).

Due vie conducono alla conoscenza dell'essere in sè, che è volontà: l'esterna, quella della rappresentazione, e l'interna, quella del sentimento. Tutte le altre seguono la prima, in quanto colgono e rappresentano la volontà nelle sue forme di rappresentazione, le idee; perfino la poesia, alla quale pur si dischiude il mondo interno, è costretta a esprimere per mezzo di concetti ciò che riesce a scorgervi solo per il tramite indiretto della rappresentazione. Solo la musica lascia in disparte le idee e l'intero mondo della rappresentazione, per giungere direttamente, senza servirsi dell'intelletto, dall'orecchio al cuore, sicchè essa comunica le sue rivelazioni immediatamente al sentimento di chi ascolta, senza dolore, come uno spettacolo obbiettivo; e sempre nuova meraviglia ci prende al vedere come ci sia accessibile una simile via per contemplare, in modo immediato e pur del tutto obbiettivo, l'essere in sè.

L'unico tema della musica è la volontà in tutte le sue gioie e e in tutti i suoi dolori: e solo gioia e dolore ci parlano nell'armonia suggestiva e nel profondo *pathos* delle sue note, sia che in arie brevi e scherzose esprima l'aspirazione alla gioia, l'affrettarsi del volere verso un rapido godimento, l'espandersi della speranza, l'ardore della lotta, il tripudio della vittoria e delle feste gioconde, sia che deviando in meste armonie dal tono fondamentale e affannandosi in vie variamente incerte e in dolorose dissonanze, divenga l'immagine del dolore, che ora erompe furibondo, ora consuma quieto e rode di struggimento, ora, in una disperazione inconsolabile e irrimediabile, vede svanire tutte le speranze della vita, finchè in ultimo, nel ritorno al tono fondamentale, l'immenso dolore trova la sua pace, sia pure la pace della tomba.

Il carattere fondamentale della volontà — rappresentando la

Digitized by Google

quale la musica ci mette sott'occhio l'intimo del cuore umano e quindi del mondo — consiste, nelle piccole come nelle grandi cose, in ciò, che la volontà ora è in accordo ora in disaccordo con le circostanze esterne. Cerchiamo di comprendere in qual modo la musica sappia esprimere coi suoi mezzi, melodia ritmo e armonia, queste alternative di accordo e di disaccordo fra il sentimento e il mondo. La *melodia* è l'anima della musica: in essa è facile riconoscere gli alti e bassi della volontà, di cui l'intensità trova la propria espressione nella *dinamica* del suono. Ora, nell'esistenza empirica, due elementi si contrappongono alla volontà, che deve far i conti e lottare con essi: dal loro accordo con la volontà dipende ogni soddisfazione, dal loro contrasto con i desideri del cuore deriva ogni dolore. Essi sono: da una parte l'ordine del mondo stabilito *a priori* nello spazio nel tempo e nella causalità; dall'altra, le forze naturali inorganiche e organiche, sopravvenute *a posteriori*, affini alla volontà, di cui condividono il campo, ora aiutando e favorendo i suoi sforzi, ora opponendovisi e procurandole lotta e dolore. Del pari la serie dei suoni che noi chiamiamo melodia si trova di contro, da una parte il *ritmo* con la sua reregolarità aprioristica, che sospinge innanzi la melodia tendente a riposarsi nel tono fondamentale e non le dà tregua finchè la tonica (o qualche grado armonico) non coincida con l'accento ritmico; dall'altra, l'*armonia*, stretta affine della melodia, che essa accompagna nel suo svolgersi, come le forze naturali accompagnano la volontà, ora favorendola, ora mettendole ostacoli. La dissonanza infatti, con la sua espressione dolorosa e inquieta, diviene di per se stessa l'immagine obbiettiva di ostacoli insuperati, di tendenze insoddisfatte, mentre al contrario la consonanza esprime l'armonia fra il volere umano e le forze circostanti e concomitanti del mondo esterno, nel che appunto consiste ogni soddisfazione. Noi dobbiamo questi schiarimenti all'altissimo spirito dello Schopenhauer, il quale, con profondo intelletto, ha messo il basso e le voci profonde in parallelismo con le idee della natura inorganica, le voci più alte con le idee del mondo vegetale e animale.

Non avvenimenti determinati o scene singole della vita formano argomento della musica, ma solo il volere, che risiede e si

Digitized by Google

manifesta in tutto ciò che esiste e opera all' esterno. La gioia, il dolore, lo struggimento, il timore la speranza e tutti gli altri moti dell' animo, trae la musica dal mondo esterno ove essi si manifestano e li esprime in sè e per sè, in forma generica ma determinata e immediatamente percepibile. Così la musica è per il testo di una canzone o di un' opera ciò che l' interno è per l' esterno, l' anima per il corpo: il testo ci espone con parole un qualunque avvenimento importante, una disposizione passionale; la musica descrive in sè e per sè i sentimenti e le aspirazioni della volontà che vi si rivelano. Perciò ogni singola composizione musicale ci rivela l' intimo degli avvenimenti che essa accompagna, a quel modo che la musica in generale riproduce l' immagine della volontà obbiettivantesi nell'universo con tutti i suoi errori e le sue tendenze, con i suoi dolori e le sue gioie, scoprendo e rivelando così immediatamente il più profondo mistero dell'essere, il cuore del mondo, l' ultimo fondo di tutto ciò che è destinato a finire.

---

§ 237. Così vediamo la musica e tutte le altre arti affaticate a svelarci e spiegarci questo mondo nella sua intima essenza; ma ogni loro figura, ogni loro parola, ogni loro suono, ci parlano sempre e solo di questo mondo: nessun artista seppe oltrepassarlo con i voli della fantasia, e anche poeti come Dante e il Milton dovettero trarre da esso tutti i colori per i loro quadri. Veramente, l' artista riproduce, non le cose, ma le idee delle cose; ma le cose di questo mondo si distinguono dalle loro idee solo per la loro realtà empirica, per la loro esistenza nello spazio nel tempo e nella causalità e per le conseguenze di tale esistenza. Il genio dell' artista libera le cose da questi impedimenti radicati nel nostro interno; e con ciò si trova modificato non tanto l'oggetto contemplato, quanto piuttosto il modo di contemplarlo e quegli stesso che contempla. Lo Schopenhauer ci ha mostrato in che modo possa spiegarsi il fenomeno del bello, per un processo che ha luogo nel nostro interno, per il fatto che il soggetto si emancipa da se stesso. Ma questa verità era nota anche prima di lui: Platone dice (Fedro p. 250 A): "Οταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὑτῶν γίγνονται; e il Goethe (Faust II, p. 258): " Von Schönheit ward

Digitized by Google

von jeher viel gesungen, — Wem sie erscheint, wird aus sich selbst entrückt „ (molto si cantò in ogni tempo la bellezza: — quegli a cui essa appare si sente rapito fuori di sè). Ma questo rapimento fuori di sè è piuttosto un ritorno in sè; dal paese straniero dove noi dimoriamo, torniamo alla nostra vera patria. Difatti il contemplatore si sente elevato oltre la sola esistenza empirica, che non esiste e non dovrebbe esistere, allorchè il suo io svanisce come un' ombra ai raggi della bellezza, e tutta la sua individualità si dissolve, per così dire, nella contemplazione. Tale dissoluzione della sua esistenza individuale è la causa del piacere che prova chi contempla; essa ci indica che il fine della nostra esistenza, la vera realtà positiva, vanno cercate oltre l' individualità. La visione del bello, elevandòci al di sopra dell' individualità, ci procura una soddisfazione incomparabile, non perchè contenti tutti i desideri, ma perchè ne sopprime intera la possibilità; — ma la realtà riafferra sempre l'uomo assorbito nella contemplazione: egli si risveglia simile a un prigioniero che, addormentatosi nel carcere, sognava la liberazione.

È possibile fuggire da questo carcere dell' esistenza per non farvi mai più ritorno? È possibile liberarsi per l' eternità dai legami della realtà empirica, nella quale noi ci aggiriamo in un' incessante vicenda dalla vita alla morte e dalla morte alla vita?

Tale questione ci conduce all' ultimo argomento del nostro studio, il più grave fra tutti.

Digitized by Google

PARTE QUARTA

LA METAFISICA DELLA MORALE

I.

Preliminari

§ 238. L'uomo ha due forme distinte di attività: l'una, che va dall'esterno all'interno, si dice conoscenza, l'altra, che dall'interno si rivolge all'esterno, si chiama azione. La conoscenza è duplice: astratta o intuitiva. Da ciò derivano tre funzioni fondamentali: *pensiero, intuizione, azione.*

§ 239. Queste tre funzioni sono in origine e in essenza *fisiche*, cioè presuppongono la realtà dello spazio del tempo e della causalità. Dato ciò, il pensiero è *empirico* e conduce, come abbiamo dimostrato, al materialismo; l'intuizione è *individuale* e coglie le cose nei loro rapporti (prossimi o remoti) di spazio di tempo e di causalità con il soggetto che le osserva, ma non in quello che esse sono in sè, nella loro essenza obbiettiva; l'azione infine è *egoistica*, ossia afferma l'Io, cioè la volontà di esistere come individuo. Ciò risulta da quanto segue.

Agire significa passare da uno stato all'altro per un atto della volontà, ed è possibile solo se lo stato susseguente è preferito all'antecedente, il che alla sua volta presuppone nel passaggio un aumento di piacere o una diminuzione di pena. Ora lo spazio il tempo e la causalità limitano la mia esistenza, e quindi la possibilità di provare piacere o dolore, alla mia individualità (o a ciò che considero appartenente al mio Io, come la famiglia, la proprietà, l'onore, ecc.). Ne segue che, dal punto di vista fisico, piacere e do-

Digitized by Google

lore possono essere motivi ad agire solo in quanto riguardano la mia propria individualità: ossia, ogni azione è egoistica e afferma la volontà.

§ 240. Noi sappiamo che l'ordine fisso della natura è in ultima analisi fondato su un errore, perchè lo spazio il tempo e la causalità, che ne formano la base, non sono, come noi crediamo naturalmente, *aeternae veritates*, cioè condizioni eterne ed immutabili dell'essere, insite alle cose, ma sono funzioni derivate dal nostro intelletto e che ci servono a comprendere e a vedere l'essere in sè, la volontà, le idee, sotto la forma del mondo. Perciò alla *coscienza dell'ordine fisico dell'universo* innata in noi ma ristretta allo spazio al tempo e alla causalità, si contrappone in noi, più vera, più reale e migliore, la coscienza dell'*ordine metafisico dell'universo*, senza spazio senza tempo e senza causalità. Tutto il compito della metafica si riduce a dimostrare come questa nostra coscienza dell'ordine metafisico dell'universo si affermi nei campi del pensiero, dell'intuizione e dell'azione, e come ne derivino, simili a tre tronchi nati dalla stessa radice, i tre fenomeni metafisici della filosofia, dell'arte e della moralità (concetto, quest'ultimo, che, compreso profondamente, si identifica con quello di religione).

§ 241 Lo spazio il tempo e la causalità, essendo le basi dell'ordine fisico, cioè individuale, del mondo, sono chiamati il **principio dell'individuazione.** Poichè fin dalla nascita noi siamo dominati da esso e dall'illusione che ne deriva, il nostro pensiero è empirico, la nostra intuizione individuale, la nostra azione egoistica, vale a dire distinguono l'Io e il non Io, affermano l'individualità. Penetrando oltre il principio dell'individuazione, il nostro pensiero da *empirico* diviene *trascendentale*, la nostra intuizione da *individuale* si cambia in *estetica*, la nostra azione da *affermativa* in *negativa*. Lo schema seguente, se capito bene, renderà più facile di intendere nel suo insieme la nostra metafisica; e, impresso nella memoria, servirà a tener viva la coscienza dell'unità organica della nostra concezione dell'universo, cosa necessaria per comprendere anche tutti i particolari del nostro sistema.

Digitized by Google

FISICA (mondo)		METAFISICA (Dio)	
1) **Pensiero:**	*empirico*	*trascendentale*	— **Filosofia.**
2) **Intuizione:**	*individuale*	*estetica*	— **Arte.**
3) **Azione:**	*affermativa*	*negativa*	— **Religione.**

§ 242. Spiegazione dello schema. *In primo luogo,* in rapporto all' investigazione del pensiero, al punto di vista empirico subordinato allo spazio al tempo e alla causalità e che mette capo al materialismo (§§ 7-30), si contrappone il punto di vista trascendentale, che dimostra il carattere soggettivo di questi tre elementi (§§ 47-68), li isola dal mondo (§§ 67-77. 86-38), riconosce come volontà (§§ 146-153. 159-166) ciò che sopravanza, la forza (§§ 135-136), e in tal modo, per ciò che riguarda la natura, raggiunge gli estremi confini della conoscenza. *In secondo luogo* la contemplazione intuitiva delle cose, dalla contemplazione individuale, che vede in esse un insieme di relazioni spaziali temporali e causali fra le cose e il soggetto che le considera (§§ 198-201), assurge all' intuizione estetica, la quale, al di là di quelle relazioni, scorge la vera intima essenza di ciò che vi si manifesta, ossia dell'idea (§§ 202-224), e la rappresenta materiata nell'opera d'arte (§§ 225-236). *In terzo e ultimo luogo,* questa duplicità della coscienza si ritrova nelle azioni umane, in forma di due direttive fondamentali, l' una opposta all'altra come due poli, della volontà che in esse si manifesta, perchè alle azioni naturali, egoistiche, che *affermano la volontà di vivere, cioè di esistere individualmente*, se ne contrappongono altre, che, esteriormente spesso non diverse dalle prime, sì da confondersi con esse, mostrano invece una tendenza del tutto contraria, la quale, a seconda dei diversi punti di vista, prende il nome di buona, morale, santa, cristiana ecc., ma meglio si chiamerebbe *negazione della volontà di esistere individualmente.* Difatti quelle azioni possono spiegarsi solo con ciò, che chi le compie rinuncia e rinnega la propria ristretta esistenza individuale, perchè, estendendo il proprio io oltre i limiti dell' individualità, riconosce sè negli altri e quindi *nella pratica* rompe i confini dello spazio del tempo e della causalità, come li rompono l'artista con l' *intuizione* e il filosofo con l' *astrazione.*

Digitized by Google

§ 242. Secondo questa teoria, che riceverà maggior luce da ciò che segue, la negazione della volontà di vivere, e quindi ogni virtù e ogni santità, non sarebbe fondata che sul fatto di aver riconosciuto l'illusione del principio dell'individuazione, e per conseguenza, sulla conoscenza. La quale però è di un genere tutto suo: nel campo metafisico, essa sta alla dottrina della subbiettività dello spazio del tempo e della causalità come nel campo fisico la percezione sta al concetto, la visione intuitiva alla scienza astratta. Ora, a quel modo che, nell'ambito della fisica, nessuna dottrina astratta può mai sostituire la conoscenza intuitiva del mondo, così nel dominio metafisico la nostra teoria astratta (per quanto inconfutabile) difficilmente potrà far sorgere quella visione intuitiva che è la base dell'azione morale. Noi dovremo ammettere che la convinzione metafisica dell'apriorismo dello spazio del tempo e della causalità, alla quale, perchè estranea alla natura del nostro intelletto, riuscimmo solo con grandi fatiche a dare una forma astratta, nella forma intuitiva, che essa assume come fondamento dei fenomeni della moralità, non è più un atto dell'intelletto (perchè questo non è se non un insieme di spazio di tempo e di causalità, che qui vengono meno), ma un processo molto più profondo, una conversione (parziale o totale) della volontà stessa, che nei fenomeni morali si distacca dal mondo e dalle sue leggi; e dovremo del pari riconoscere che a noi, che non abbiamo nessuna forma intellettuale per comprenderla e che dobbiamo quindi per necessità rivestirla delle forme, a essa estranee, dell'affermazione, questo rivolgersi della volontà alla negazione appare come un'abolizione incosciente dell'affermazione, come un'infrazione intuitiva delle forme nelle quali essa si manifesta, spazio tempo e causalità. — In questo punto, sul quale noi dovremo tornare ancora più volte, consiste la vera difficoltà della metafisica della morale, difficoltà che non ha l'uguale nelle altre scienze: i fatti della negazione, che pur si svolgono ogni giorno sotto i nostri occhi, sono per il nostro intelletto, che è un puro organo dell'affermazione, non meno incomprensibili nella loro ragione di quanto lo sia la libertà (cioè l'assenza di causalità) dalla quale traggono origine. Perciò noi non potremo assolvere in tutto il nostro compito di disegnarli

Digitized by Google

nelle forme della nostra conoscenza, a quel modo che quando si disegna su un piano un oggetto di tre dimensioni, le proporzioni sono bensì esatte, ma sfigurate regolarmente secondo le leggi della prospettiva.

§ 244. Partizione della materia. La volontà come cosa in sè è esente da causalità e quindi libera (§ 168, 3); perciò essa può, in rapporto all' esistenza individuale, volere o non volere. Il **volere** è *l' affermazione della volontà di vivere*, e, veduto attraverso le forme del nostro intelletto, non è che questo mondo, infinito nello spazio e nel tempo, governato, nelle più piccole cose e nelle più grandi, dalla legge di causalità; il **non volere** è la *negazione della volontà di vivere*, di cui la manifestazione oltrepassa le forme della nostra conoscenza e perciò rimane per noi del tutto incomprensibile e occulta. Ne consegue che noi conosciamo la negazione della volontà di vivere solo in quanto si manifesta in questo mondo dell' affermazione nelle azioni morali, che appunto per ciò sono in contraddizione con l' ordine fisico del mondo e con le sue leggi (fondate nell' intelletto). Esse si irradiano nelle tenebre dell' esistenza come bagliori di un' altra vita migliore; ma i nostri occhi non possono vedere che il riflesso di questa luce. Noi dobbiamo quindi contentarci di seguire l' esperienza per rintracciare nelle azioni dell' uomo l' affermazione e la negazione, e compiere così l' ultimo passo che sia dato di fare a un intelletto come l' umano. A questo fine, noi dovremo anzitutto dimostrare che la volontà che si afferma è sempre accompagnata con l' esistenza, e l' esistenza con il presente (immortalità dell' anima); quindi, che la necessità, come pura e semplice forma fenomenica della libertà, non distrugge la responsabilità del nostro fare o non fare (libero arbitrio). Poscia, considereremo questo mondo quasi come il teatro su cui agisce l' affermazione della volontà di vivere, per riconoscere che tutto il bene e tutto il male di cui è pieno il mondo deriva dall' egoismo. Noi vedremo che questo egoismo è la forma fondamentale dell' affermazione ed è con essa inseparabilmente congiunto, cosicchè una liberazione dal male e dal peccato è possibile solo con una completa trasformazione della nostra essenza, consi-

Digitized by Google

stente in un conversione della volontà nella quale, d'accordo con le dottrine fondamentali della religione cristiana e indiana, noi riconosceremo la vera meta morale, il fine supremo di questa esistenza. L'essenza di tale rivolgersi della volontà alla negazione, le vie che segue e il principio che vi si rivela, saranno oggetto delle ultime questioni che noi porremo e che cercheremo di risolvere, per quanto ce lo consente l'attitudine del nostro intelletto.

II.

Dell'immortalità dell'anima.

§ 245. L'immortalità dell'anima, questa verità cara fra tutte le altre agli uomini, sussiste e cade con la dottrina fondamentale del Kant (§ 92). L'immortalità dell'anima deriva dalla teoria kantiana, e la teoria kantiana dall'immortalità dell'anima.

§ 246. Noi abbiamo dimostrato più sopra (§§ 155–157) che l'immortalità dell'anima è una conseguenza inevitabile dell'aprioriśmo dello spazio del tempo e della causalità. Perciò chi ha seguito i nostri ragionamenti, non potrà fraintenderci, se noi, per imprimerla nella memoria, riassumiamo nel sillogismo seguente questa verità insieme con le sue prove:

Il tempo esiste solo nella nostra coscienza.

Principio e fine esistono solo nel tempo.

Quindi principio e fine esistono solo nella nostra coscienza: ossia, principio e fine appartengono solo alla forma sotto la quale noi comprendiamo le cose, e non alle cose in sè. — In tal modo dall'idealità del tempo deriva l'immortalità.

§ 247. D'altra parte, chi per qualsivoglia ragione ammette l'immortalità dell'anima, deve riconoscere l'idealismo trascendentale come conseguenza necessaria della sua fede. Difatti la natura, interrogata dal punto di vista empirico, non ci insegna l'immortalità, ma precisamente il contrario. Aperta e ingenua, con un lin-

Digitized by Google

guaggio impossibile a fraintendere, essa proclama questa verità, che l' uomo nascendo esce dal nulla per entrare nell' esistenza, e morendo esce dall'esistenza per entrare nel nulla. Perciò, se si deve tener fede all' immortalità dell'anima, dobbiamo ritenere sprovviste di valore obbiettivo le affermazioni della natura. E noi ne abbiamo il diritto scientifico per merito unicamente della dottrina kantiana, la quale dimostra che la natura non è che fenomeno, e non cosa in sè, e che quindi la verità di quanto ci dice la natura non è obbiettiva, ma solo soggettiva, cioè valida per intelletti come i nostri.

§ 248. Meglio che con i rigiri di ragionamenti astratti, noi potremo giungere a una più immediata comprensione dell' immortalità dell' anima, a mano a mano che riusciremo a penetrare la verità della profonda affermazione dello Schopenhauer, che *alla volontà si accompagna sempre la vita, e alla vita, il presente.*

1) La volontà (in istato di affermazione) non ha con la vita — che è la forma sotto cui essa si rivela — rapporti casuali, come con una cosa che potrebbe prendere o lasciare, ma le è necessariamente connessa: difatti la vita non è che la volontà stessa quale si rivela nei più alti gradi della sua obbiettivazione nelle forme del nostro intelletto. Così la vita non è che la volontà di vivere fatta visibile e che si accompagna alla volontà come l' ombra al corpo; e, come l' ombra, la vita appare dovunque risplende la luce dell' intelletto. Perciò, dovunque è la volontà di vivere, ivi pure è la vita, finchè permangono le forme dell' intelletto, vale a dire finchè sussistono lo spazio il tempo e la materia, quindi per tutta l'eternità. È bensì vero che nella vita della natura possono esservi talvolta periodi durante i quali non esiste nulla di organico nè di vivente; ma in tali periodi non vi è intelletto, e quindi nemmeno tempo nè mondo: essi non sono per ciò che uno schema vuoto di contenuto della contemplazione empirica. Quindi a ragione dice lo Schopenhauer: *alla volontà di vivere si accompagna sempre la vita,* e un verso indiano (*Ashtâvakragîtâ* 10,3):

Yatra yatra bhavet trishnâ, samsâram viddhi tatra vai,

" dovunque è desiderio, ivi sappi che è pure il *samsâra* „.

Digitized by Google

2) E ancora. Noi dividiamo il tempo in passato infinito, futuro infinito, e presente, che separa i due primi ed è senza durata. Ma in realtà non vi fu mai passato, non vi sarà mai futuro: l'uno e l'altro sono astrazioni, e l'unica forma dell'esistenza è il presente. Per quanto caduco, esso non può andare perduto: accompagna l'esistenza a passo a passo, come la sua forma fenomenica inseparabile. Siccome è " oggi „ in questo momento e sempre, e poichè tale espressione non perderà mai il suo valore, così noi possiamo affermare con lo Schopenhauer questa verità derivante dall'osservazione più immediata, inconfutabile, verificabile ad ogni momento, che *alla vita si accompagna sempre il presente.*

§ 249. L'immortalità dell'anima è l'indipendenza del nostro essere in sè, la volontà, dal tempo: quindi, non vero e proprio sopravvivere alla morte, ma *una indistruttibilità senza durata nel tempo.* Invano ci torturiamo a voler realizzare con una concezione concreta questo concetto astratto, contraddittorio nel senso empirico, perchè si sottrae alle forme dell'intelletto, che sole rendono possibile la conoscenza concreta. Perciò, se noi vogliamo rendere più accessibile alla nostra comprensione il concetto di immortalità, dobbiamo rassegnarci a far violenza alla verità; e come, ricorrendo alla forma della spazialità, si considerò l'anima quale una sostanza, così dovremo noi considerarne l'immortalità sotta la forma del tempo. Dato ciò, l'immortalità dell'anima ci appare come metempsicosi: concezione mitica che si allontana dalla verità solo perchè considera nel tempo ciò che è fuori del tempo, e che quindi non solo è una fra le credenze primitive di forse tutti i popoli, ma formò anche oggetto di ammirazione e di meditazione per i più grandi sapienti di ogni età: perfino nella Bibbia ne troviamo alcune tracce, per quanto scarse e incerte (Salmi, 90, 3. Matteo 11, 14. 16, 14. Giovanni 9, 2). La sua vera patria è l'India, dove fin dagli antichi tempi costituì, e costituisce tuttora, il fondamento della fede ed esercitò nella pratica un'influenza straordinaria. All'Indiano tutto l'universo appare come il *samsâra* (§ 176), cioè come un " circolare „ delle anime che da una vita passano a un'altra per ricevere i premi o le pene delle azioni commesse in una vita anteriore:

Digitized by Google

e ciò per tutta l'eternità, a meno che alcuno non raggiunga la perfetta conoscenza *(samyag-darçana)*, perchè allora la sua anima cessa di errare per il ciclo dell'esistenza empirica ed entra nel *nirvâna*, che è dimora, riposo, salute.

§ 250. Chi ammette questa rappresentazione, certo mitica, ma fra tutte la più prossima al vero, dell'immortalità dell'anima sotto l'aspetto della metempsicosi, alla domanda se la individualità permanga dopo la morte potrà forse rispondere che essa persiste, sì, ma solo fino a quando duri anche l'affermazione della volontà, di cui essa è l'espressione. Gli animali, tranne i superiori, hanno il solo carattere specifico, non l'individuale (§ 182. 229). Poichè la loro esistenza empirica si spiega con l'idea di specie, e le varietà con l'adattamento di questa idea alle varie circostanze esterne (§§ 182. 189), ne deriva che l'apparizione di ogni singolo animale è una pura e semplice espressione dell'idea: perciò l'animale possiede la propria immortalità nell'eternità di questa idea. L'esistenza dell'uomo invece non può spiegarsi unicamente con il carattere specifico, perchè a questo si aggiunge il carattere individuale, del pari innato, e che si manifesta durante l'intera vita. Quest'ultimo, non meno che l'idea di specie, è un principio esplicativo dell'esistenza: quindi si trova dietro di essa e quindi non è destinato a scomparire con essa.

L'individualità è una modalità fissa e innata della volontà; il suo espandersi alla luce dell'intelletto costituisce la vita, e produce o un avvicinamento alla negazione o un indurimento nell'affermazione. L'uno e l'altro sono il frutto proprio della vita, perchè come tale dobbiamo considerare la modificazione del volere, che l'individuo porta con sè dalla vita nella morte. Ora, dato che sia giusta l'ipotesi dello Schopenhauer, che la volontà (individualmente determinata), essendo la cosa radicale, proviene ereditariamente dal padre, e l'intelletto, come elemento secondario, dalla madre, si svela il mistero della generazione, che è in tutto l'ordine fisico del mondo il punto più degno di riflessione: la volontà, congiunta nel padre ad un intelletto, che è insufficiente per giungere fino alla rinuncia dell'affermazione (e quindi della generazione), va in cerca

Digitized by Google

di un nuovo intelletto che le è dato dalla madre: in altri termini, la volontà procede di generazione in generazione espandendo per mezzo della vita la propria essenza alla luce di un altro intelletto, finchè, giunta a conoscersi perfettamente, nega liberamente se stessa e perviene alla liberazione finale. Nelle seguenti parole del Goethe possiamo vedere una descrizione di tale processo:

Tutto ciò che è transeunte
È solo allegoria (è fenomeno, non cosa in sè);
L' insufficiente
Qui (nella negazione) diviene realtà (è in certo modo l'unico fatto reale in questo mondo fenomenico);
L' indescrivibile (per pensare il quale noi non abbiamo nessuna forma intellettuale)
Qui è compiuto (condotto praticamente a termine);
L' eterno femminino (l' intelletto, che sempre eredita dalla madre)
Ci trasporta verso l'alto (alla liberazione) (*).

Contro questo significato della generazione in rapporto alla liberazione si potrebbe obbiettare che, qualora per caso la generazione non avvenga, o si arresti nella donna, la volontà non potrebbe più oltre procedere su la via della salute. Ma tutte le considerazioni di tal fatta ci dicono solo che noi ci troviamo qui di fronte a un fatto trascendentale, che nel suo insieme in parte si rivela e in parte si sottrae al nostro esame empirico, limitato al lato superficiale della natura: — così i fili di un gomitolo, che ora si possono seguire dall' esterno nella loro continuità interna, ora si confondono in un inestricabile viluppo.

(*) Do qui in nota il testo di questa strofa, che è quella con cui si chiude il *Faust:*

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche,
Hier wird' s Ereignis;
Das Unbeschreibliche
Hier ist es gethan;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

(Nota del Traduttore).

Digitized by Google

III.

Del libero arbitrio

§ 251. L'antinomia fra il punto di vista empirico e il trascentale, antinomia che appare in tutto il nostro sistema come una contraddizione continua fra quei due metodi di esame, mai si rivela più evidente di quando, rivolgendo lo sguardo entro di noi, possiamo vedere quasi immediatamente l'essere in sè come volontà, attraverso il velo, fattosi più tenue, del mondo fenomenico. A questo punto della meditazione, già molto prima del Kant e dello Schopenhauer, il grande contrasto fra fenomeno e cosa in sè — contrasto che risolve tutti i misteri dell'esistenza e raccoglie in sè e concilia tutte le contraddizioni — si è presentato allo spirito dell' uomo pensante e ha dato origine all'antica questione: è la volontà dell'uomo libera, o in tutte le sue manifestazioni necessariamente determinata da motivi e quindi non libera? Tale questione riconosce come possibile in un campo ristretto ma pure assai importante, quel contrasto che il Kant e lo Schopenhauer dovevano estendere a tutto ciò che esiste, cosicchè la loro filosofia fu preceduta, come il sole dall'aurora, dalla questione intorno al libero arbitrio, che per secoli e secoli prima di loro affaticò, tormentò e divise gli spiriti dei filosofi e dei teologi.

§ 252. Dicesi *necessaria* una cosa che *è la conseguenza di di una data causa.* Perciò ogni cambiamento nella natura è necessario, perchè può accadere solo in quanto forma un anello nella catena delle cause e degli effetti. Con ciò non si esclude che possa sotto un'altro riguardo essere il contrario, cioè fortuito. Dicesi *fortuita* una cosa che *non è la conseguenza di una data causa.* Così ogni avvenimento nel mondo è in pari tempo necessario e fortuito: necessario in rapporto alla concatenazione delle cause prime da cui deriva, fortuito in rapporto a ogni altra serie di cause con le quali si incontri nello spazio e nel tempo, ma senza esservi subordinata. Quindi per *caso* si intende ogni incrociarsi di due serie causali fra

Digitized by Google

loro indipendenti, che, incontrandosi nello spazio e nel tempo, danno origine a un fatto nuovo.

NOTA. Quindi è *necessario*, cioè prodotto da motivi, che uno passi in un certo momento davanti a una casa; è pure *necessario* che in quello stesso momento un tegolo si stacchi dal tetto e cada a terra; ma è un *caso* la coincidenza infelice dei due avvenimenti.

§ 253. Come la casualità è la negazione di un determinato nesso causale, così la *libertà* (nel senso che noi qui diamo alla parola) è la negazione di ogni causalità. Quindi la questione del libero arbitrio si riduce all'altra: se anche le azioni in cui si manifesta la volontà dell'uomo siano il prodotto necessario e inevitabile del carattere e dei motivi che agiscono su di esso, o se invece la legge naturale della causalità non soffra qui un'eccezione, in quanto un dato uomo in date condizioni (cioè sotto l'influenza di dati motivi) possa sciegliere fra due azioni opposte, a mo' di chi, ad es., giunto a una biforcazione della strada, può risolversi a volgere a sinistra oppure a destra. Che un uomo, astraendo dalla impossibilità fisica, *possa fare ciò che vuole*, è fuori di dubbio; ma se egli *possa volere altrimenti ciò che vuole*, cioè se, trovandosi in una data condizione, possa volere e quindi fare il contrario di ciò che vuole e quindi fa, ossia, per continuare l'esempio di prima, se, potendo andare indifferentemente a destra o a sinistra secondo la sua volontà, possa volere andare indifferentemente a sinistra o a destra, — qui sta la questione di cui ora ci occupiamo.

§ 254. Tutto ciò che entra o può entrare nel dominio della nostra conoscenza, e quindi tutto ciò che esiste (§ 76), soggiace alla legge di causalità, perchè questa è una forma innata del nostro intelletto, alla quale non possiamo a nessun patto sottrarci. Ne consegue che le azioni umane, le quali appartengono, come ogni altra cosa, all'insieme della realtà empirica dipendente dall'intel letto, sono il prodotto necessario degli istinti interni che costituiscono il carattere e dei motivi esterni che fanno agire tali istinti, cosicchè, se ambedue questi fattori ci fossero perfettamento noti,

Digitized by Google

noi potremmo predire (per usare l'espressione del Kant) le azioni dell'uomo con la stessa sicurezza con cui prediciamo un'ecclissi di sole. Tale affermazione ci sembrerà meno paradossale se penseremo che le azioni umane non sono che la sua volontà resa visibile, cioè il riflesso del suo carattere innato nell'intelletto contesto di spazio tempo e causalità. Ciò che in sè è volontà, appare nello spazio come corpo, nel tempo come vita, nella causalità come le azioni che costituiscono il corso della vita: perciò le azioni debbono corrispondere in tutto alla volontà, della quale sono la manifestazione pura e semplice: ossia, esse, conformemente alla costituzione della volontà che da motivi eterni è stimolata a manifestarsi, debbono essere tali quali sono, e non altrimenti.

§ 255. La dottrina della non-libertà della volontà è un corollario della legge di causalità, e quindi la semplice applicazione di un principio stabilito *a priori*, cioè prima di ogni esperienza, a un caso che fra tutti i possibili è il più ovvio. Dato ciò, è molto strano, non solo che gli uomini comuni non possano adattarsi a questa dottrina, ma che anche pensatori acuti e profondi (quali lo Spinoza, il Priestley, il Voltaire) abbiano avuto tanta e così lunga ripugnanza ad ammettere questa verità dimostrabile *a priori* (cioè con una certezza matematica). Ma essi tutti avranno senza dubbio provato quello che prova ciascuno di noi di fronte alla questione del libero arbitrio: se guardiamo alle nostre azioni attraverso l'apparato del nostro intelletto, cioè verso l'esterno, le vediamo sotto l'aspetto di effetti prodotti necessariamente da motivi che, come cause, determinano la volontà; ma se invece rivolgiamo la nostra attenzione verso l'interno, cioè all'unico punto ove ci sia dato (secondo il § 148 e la restrizione ivi enunciata) di non tener conto delle forme dell'intelletto e di sentire in noi la cosa in sè come volontà, allora, ad onta di qualsivoglia ragionamento logico, avremo la coscienza che la nostra volontà è libera, non solo in quanto noi *possiamo* fare ciò che vogliamo, ma anche in quanto da noi soli dipende, in qualsivoglia momento e in qualunque circostanza, di *volere* in un modo o in un altro. Perciò appunto nessun deliquente sarà mai in buona fede o crederà davvero alle proprie parole quando vorrà difen-

Digitized by Google

dersi adducendo la necessità dei propri atti; e nessuna prova potrà mai addursi abbastanza convincente e conclusiva per dimostrare che la volontà non è libera, e impedire che d'altra parte il libero arbitrio sia proclamato come un *fatto* della coscienza interna. Tale coscienza che la nostra volontà è libera significa, nè più nè meno, che la via alla liberazione è aperta a ognuno: e non può (come vorrebbe lo Schopenhauer) essere spiegata come un'illusione prodotta dal fatto che l'intelletto apprende le risoluzioni della volontà solo al momento dell'esecuzione e che quindi si immagina che sarebbero state possibili deliberazioni contrarie, poichè così si perderebbe, nel corso della vita, ogni coscienza della libertà, avendo l'intelletto imparato a conoscere la volontà alla quale esso serve. Al contrario, nella doppia coscienza della necessità e della libertà delle nostre azioni, si afferma la contraddizione fra fenomeno e cosa in sè, contraddizione la quale, come vedremo, ha un profondo significato morale e che, nella questione di cui trattiamo, appare in modo così manifesto, da farsi sentire anche da coloro di cui lo spirito non ha mai avuto contatti con la filosofia. — Ciò posto, la convinzione, radicata in tutti, che la volontà è libera, potrebbe dirsi un capitolo di metafisica innato (e indispensabile) a ogni uomo.

§ 256. Riassumendo: vi sono tre grandi verità trascendentali, che si richiamano, si sorreggono e si compiono a vicenda:

1) Tutto ciò che appartiene al mondo fenomenico è legato allo spazio al tempo e alla causalità; — al contrario, la cosa in sè, che noi abbiamo designata come volontà, è libera da queste forme dell'intelletto, sotto le quali appare il mondo.
2) Se io guardo all'esterno, vedo ogni cosa per il tramite dello spazio del tempo e della causalità; — se guardo entro di me, scorgo ciò che esiste (con certe restrizioni) indipendentemente da quelle forme dell'intelletto, cioè la volontà, che è la cosa in sè, oltre la quale non esiste più nulla.
3) Se guardo all'esterno, alle mie azioni, riconosco che esse,

Digitized by Google

tutte senza eccezione, derivano necessariamente da motivi, e che debbono essere come sono, e non altrimenti; — se guardo entro di me, mi trovo libero e in grado di volere un'azione o il suo contrario: e in questa coscienza della libertà è fondata la responsabilità di ciò che faccio o non faccio, il che, date certe circostanze, mi procura rimorsi che nessuna deduzione *a priori*, per quanto sottile, potrà mai distruggere.

NOTA. Se, dopo tutte queste spiegazioni, alcuno domandasse: " ma insomma, sono o non sono io libero nel mio operare? „, la risposta esatta sarebbe: *tu non sei libero*, perchè la tua azione è il prodotto necessario di fattori che, come cause, la precedono nel tempo e quindi, nel momento del tuo operare, appartengono al passato, e quindi ancora non sono più in tua mano, costituendo tuttavia la condizione inevitabile del presente: *tu non sei libero*, questo è certo, com'è certo che codesta tavola ti sta davanti — *ma non è più certo di così!* E come codesta tavola nello spazio e nel tempo non è se non una realtà empirica, ma in sè non esiste nè nello spazio nè nel tempo (per quanto poco ciò possa esser comprensibile), del pari la tua azione è determinata dalla causalità solo nel fenomeno, laddove in sè è esente da causalità, cioè libera (per quanto noi possiamo malamente comprenderlo): quindi, *tu sei pure libero.*

§ 257. Così ciascuno ha in sè e nel proprio interno il nodo che unisce due mondi, la diversità morale dei quali sarà più oltre argomento del nostro esame. Difatti il contrasto fra *fenomeno* e *cosa in sè* è in sostanza il medesimo che fra *affermazione* e *negazione* della volontà di vivere, poichè lo spazio il tempo e la causalità differenziano, da una parte, il fenomeno dalla cosa in sè, dall'altra, l'affermazione dalla negazione: l'esistenza individuale, e, con essa, il peccato, non già si basa, — chè allora il colpevole sarebbe l'intelletto, — ma sembra alla nostra comprensione basata, su quelle tre forme dell'affermazione, sicchè ogni atto della negazione si presenta come una violazione nella pratica, come una trasgressione incosciente di tali forme. — Già di qui si vede che solo gli atti dell'affermazione sono *necessari*, e *liberi* invece quelli della negazione, e che un'azione è tanto più libera, cioè esente da causalità e quindi incomprensibile, quanto più contiene in sè di ne-

Digitized by Google

gazione, ossia di moralità. Tuttavia le opere della negazione, manifestandosi su la scena del mondo, debbono necessariamente assumerne le forme e quindi mostrarsi rivestite dei colori dell'affermazione; e, per la stessa ragione, sebbene appartengano a un mondo ordinato a eterna libertà, debbono fino a un certo segno apparire e presentarsi alla nostra conoscenza, che le vede attraverso la causalità, come necessarie e determinate da motivi. Ciò tuttavia accade per tale maniera, che le fa distinguere immediatamente dagli atti provocati dall'opposta direttiva della volontà: — e questo sarà più oltre oggetto della nostra ricerca.

IV.

Il punto di vista pagano dell'affermazione e il punto di vista cristiano della negazione della volontà di vivere.

§ 258. Al punto di vista dell'affermazione, o *pagano*, si contrappone quello della negazione, che è il punto di vista *cristiano*. Veramente, i due concetti di paganesimo e cristianesimo non hanno qui il loro solito valore storico e tradizionale, ma sono usati in un senso alquanto diverso, che risulterà chiaro dal seguito della nostra discussione. Tuttavia, siccome questo libro è destinato a lettori occidentali, noi non vogliamo rinunciare a questi due vocaboli: anzitutto perchè, esponendo la dottrina della negazione della volontà, è opportuno adattarsi alla forma sotto la quale noi l'abbiamo tradizionalmente ricevuta, e questa, per la parte del globo ove noi viviamo, è il cristianesimo; in secondo luogo, perchè importa di mettere in opera ogni mezzo per indirizzare la nostra teologia per quella via che essa, se vuole salvarsi, deve seguire e seguirà o prima o poi, sebbene oggi esiti ancora a rompere i suoi vasi d'argilla, ignorando che il loro contenuto, toltene le materie estranee, si è cristalizzato e non ha più bisogno di alcuna rivestitura.

Digitized by Google

Nota. Il Vangelo eterno della negazione si presenta nel cristianesimo sotto la forma di dedizione della propria volontà colpevole a una volontà santa, concepita come **personale.** Questa concezione è antropomorfica, inconciliabile con la scienza, e ha inoltre il difetto di distoglierci dalla cosa più importante e (ciò che è peggio) di favorire l'eudaimonismo. D'altra parte è vano sperare di trovare una forma che più della biblica possa profondamente toccare lo spirito e più puramente animarlo di religiosità. Perciò anche nell'avvenire il popolo non potrà seguire che la dottrina essoterica: — ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται (Marco, 4, 11): — quanto a noi, ci parrà fortuna se riusciremo, per mezzo della scienza, a indirizzare, invece di allontanarla, la parte pensante dell'umanità a una più profonda intelligenza delle cose, ossia a farle seguire, non il cristianesimo essoterico, ma l'esoterico, che è la metafisica dello Schopenhauer.

§ 259. Noi abbiamo ricondotto ogni essere e ogni divenire nella natura a un effetto, ogni effetto a un volere; e al principio di questo volere, che si manifesta in modi molteplici nella natura cosciente e incosciente, animata e inanimata, abbiamo dato il nome di **volontà.** In pari tempo abbiamo trovato che questo volere, che è la cosa in sè e quindi l'ultimo principio di tutto ciò che esiste, noi non lo conosciamo in sè e per sè, ma solo da un determinato punto di vista, cioè in quanto esso, affermando o negando l'esistenza individuale, diviene obbiettivo come universo nelle forme fenomeniche dell'affermazione, spazio tempo e causalità.

Ora, bisogna in certo modo riconoscere *a priori* che la volontà, la quale come cosa in sè si sottrae alla causalità e quindi non soggiace a nessun vincolo, può **volere** o **non volere** a suo piacimento, e che per conseguenza originariamente essa può indifferentemente *volere*, cioè *affermare* l'esistenza individuale e quindi apparire come mondo nello spazio nel tempo e nella causalità, — ovvero anche *non volere*, cioè *negare.* Tuttavia, data la costituzione del nostro intelletto, ci è del tutto impossibile di comprendere se e in che modo al dominio del volere o dell'affermazione, che è questo infinito universo, possa contrapporsi un dominio del non-volere o della negazione, perchè, mentre l'individuazione, da cui dipende l'affermazione, è subordinata alle forme del nostro intelletto, il dominio della negazione invece non può mai presentarsi sotto queste

Digitized by Google

forme, nè divenire quindi oggetto di una conoscenza come la nostra. Sembrò anzi che non rimanesse più posto per un tale dominio della negazione (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), dopo che Copernico con le sue scoperte ebbe soppresso il cielo, sicchè tutto era riempito dallo spazio infinito, dal tempo eterno, dalla serie senza principio e senza fine delle cause e degli effetti, i tre principi dell'esistenza materiale, individuale, colpevole. Ma venne un ingegno più possente, che a sua volta soppresse lo spazio il tempo e la causalità, dimostrandoli forme soggettive del nostro modo di pensare, e facendo posto così a un altro ordine di cose, diverso dal nostro.

§ 260. Da quanto abbiam detto risulta in modo non dubbio che la *teologia*, se vuole comunque sussistere quale scienza, deve prendere per propria base la dottrina del Kant, e che lo farà tanto più presto, quanto più essa, incalzata da ogni parte dalla critica storica e dalle scienze naturali, vorrà curarsi del proprio vantaggio. Ben diverso è il compito della *filosofia:* essa analizza i dati che la natura le fornisce, e li riconduce ai loro ultimi elementi, arrestandosi a questo risultato. Giunti a tal punto della nostra ricerca, potrebbe quindi sembrar sufficiente di constatare che non è impossibile l'esistenza di un dominio della negazione contrapposto al regno della natura, senza più oltre discorrere della negazione della volontà. Ma la natura stessa ci offre una serie di fenomeni che non potrebbero assolutamente spiegarsi col principio naturale dell'affermazione della volontà di vivere. Difatti, se noi esaminiamo, attenendoci all'esperienza più sicura, le azioni dell'uomo, che sono in generale, come tutto il resto della natura, l'espressione dell'affermazione della volontà di vivere, noi ci urtiamo a una serie di atti che non possono spiegarsi con l'ordine fisico del mondo, perchè sono diametralmente contrari al mondo e alle sue leggi, vi contraddicono sotto tutti gli aspetti e in certo modo lo sollevano dai suoi cardini. Questi fenomeni, che si possono spiegare solo come un'irruzione della negazione nel dominio dell'affermazione, sono gli atti di pura moralità. Ogni giorno essi ci sono predicati in modo evidente e inconfutabile come il *vangelo* di un mondo migliore; e sono, nel senso più proprio e più rigoroso della parola,

Digitized by Google

miracoli, che sempre si rinnovano intorno a noi. E se tutti gli altri miracoli svaniscono, questi dureranno, e ci bastano da soli.

Le azioni morali sono miracoli, perchè (per quanto ciò possa sembrare strano) sono *impossibili e tuttavia reali:* questa è la contraddizione che essi contengono, questo è il grave problema che essi offrono allo spirito dell'uomo che medita. Ciò spiega perchè le ricerche morali siano in tutta la filosofia, non solo le più importanti, ma anche le più difficili. Per non esser tratti in errore, noi dobbiamo esaminare tutto l'insieme delle azioni possibili all'uomo; ma occorre che prima noi le suddividiamo secondo un principio che ci garantisca una completa ricerca. Di questo adunque noi dobbiamo darci cura prima di ogni altra cosa.

§ 261. La *legislazione*, la quale ha per fine di proteggere contro l'ingiustizia, mira anzitutto a che si compiano certe azioni e non si compiano certe altre. Le ragioni per cui si compiano o no, le sono del tutto indifferenti, e non hanno rapporto con il fine che essa si propone. — Il punto di vista della *morale* è proprio l'opposto: per essa l'azione esterna ha un significato solo in quanto è il sintomo di qualche cosa di interno, dell'intenzione: quindi essa, per determinare il valore di un'azione, considera, non il risultato esterno, ma unicamente l'intenzione, il fine voluto. Perciò noi dobbiamo classificare le azioni secondo il loro fine.

Non più di due motivi possono determinare quella manifestazione della nostra volontà, che chiamiamo azione: o il desiderio di aumentare il benessere, o l'intenzione di arrecare dolore. Ora, il bene o il male che si ricercano e che, nelle piccole come nelle grandi cose, sono il fine dell'agire, riguardano necessariamente o la nostra persona o quella di un altro. Quindi ogni azione possibile all'uomo ha di mira o *il bene proprio* o *il bene altrui*, o *il male proprio* o *il male altrui:* perciò l'insieme delle azioni umane può dividersi in quattro classi, all'una o all'altra delle quali deve ascriversi ogni azione. Queste quattro classi corrispondono ad altrettanti motivi intimi, che, come dimostreremo, determinano il merito o il demerito delle azioni, in quanto due di esse sono fondate sull'*affermazione* della volontà di vivere, e le altre due, sulla *negazione*, come appare dallo schema seguente.

Digitized by Google

Fini	Motivi	
1. Il male altrui	*Malvagità*	Affermazione (Paganesimo)
2. Il bene proprio	*Egoismo*	
3. Il bene altrui	*Compassione*	Negazione (Cristianesimo)
4. Il male proprio	*Ascesi*	

Siccome non possono esservi altri fini dell'operare oltre quelli ora enumerati, non possono neppure esservi altri motivi oltre i quattro su nominati. Questi tuttavia si possono ridurre a due, perchè, come vedremo, ogni malvagità si può ridurre all'egoismo e ogni atto di compassione contiene come suo germe un atto di ascesi. In tal modo l'insieme delle azioni umane si presenta come l'espressione di due tendenze opposte: l'una *egoistica, affermativa, terrestre,* l'altra *ascetica, negativa, ultraterrena.* In realtà, ambedue si fondono spesso insieme, senza che si possano più distinguere; ma il compito supremo e ultimo della filosofia consiste appunto nel separarle chiaramente e rigorosamente e nel ricondurle a due opposti principi.

V.

L'egoismo come forma generale e necessaria del manifestarsi dell'affermazione della volontà di vivere.

§ 262. L'affermazione della volontà di vivere consiste nella sua esistenza nello spazio nel tempo e nella causalità. Tale esistenza è necessariamente e inevitabilmente egoistica, cosicchè l'egoismo viene ad essere la forma generale sotto cui si manifesta l'affermazione della volontà.

Dimostrazione. — Ogni esistenza, che come corpo riempie uno spazio determinato, e, come vita, un tempo determinato, è necessariamente *limitata.* Difatti, per quanto grandi siano lo spazio e il tempo nei quali essa si trova, rimarrà sempre abbastanza spazio e tempo nei quali non si trova, perchè, come abbiamo dimostrato

Digitized by Google

(§§ 7. 9), lo spazio e il tempo sono infiniti. Ora, il concetto che l'esistenza ha un limite, implica che al di quà di tal limite vi sia un Io, e al di là, un non-Io. L' egoismo è appunto la coscienza di questa differenza fra Io e non-Io, prodotta inevitabilmente dallo spazio e dal tempo: l' egoismo quindi ha luogo necessariamente con le forme dell' affermazione, spazio e tempo.

Da questa proposizione derivano due conseguenze della massima importanza per la metafisica della morale:

1) Se l' egoismo è la forma generale con cui si manifesta la volontà di vivere, ne consegue che tutte le azioni non motivate dall' egoismo (o dalla malvagità, che, come vedremo, deriva dall' egoismo), contraddicono al mondo dell' affermazione, lo superano e fanno testimonianza di un altro ordine di cose, diverso dal nostro.
2) Se l' egoismo dell' affermazione (che, come vedremo più oltre, è la fonte inesauribile di ogni male e di ogni peccato, e quindi della colpa che è in noi), è inseparabile dall' esistenza empirica, ne deriva che esso e, con esso, il peccato, potrà sparire solo se si distrugge l' esistenza empirica. Ma, siccome l' esistenza è sempre unita alla volontà di vivere (§ 248), un tale annientamento si potrà ottenere sopprimendo, non la vita, ma la volontà di vivere.

§ 263. Ogni esistenza empirica, dalla pietra all' uomo, è propriamente egoistica, perchè tutto quanto esiste distingue l' Io dal non-Io. Così accade già fino nei corpi inorganici: la rupe nella sua caduta schiaccia qualunque cosa trovi su la propria via, la macchina frantuma quanto si oppone ai suoi movimenti, la palla, attraversando il corpo, lascia traccie ben nette del suo Io. Tuttavia noi parliamo di egoismo in senso ristretto solo in rapporto a un tale essere, che sappia distinguere fra Io e non-Io, non con la sola azione, ma con la coscienza, e quindi in rapporto agli animali e all' uomo. Anche l' animale ha difatti coscienza del proprio egoismo, ma non in astratto, quindi solo soggettivamente, non oggettivamente (§ 115, 4), e perciò in modo poco chiaro. L' uomo invece ha nitida la coscienza

Digitized by Google

dell' egoismo, e, con essa, quella pure della colpevolezza dell' esistenza, che è fondamento della possibilità di una conversione della volontà alla negazione e alla liberazione.

§ 264. Accanto all'egoismo, che ha per fine il bene proprio, noi abbiamo sopra mentovato, come secondo movente dell'affermazione, la *malvagità*, che mira a procurare il male altrui. Il dolore di un altro è per l'egoista il mezzo per raggiungere il benessere proprio: per il malvagio invece, esso costituisce il fine e la soddisfazione immediata. Quindi si sarebbe tentati di attribuire la malvagità all' influsso di una potenza soprannaturale, demoniaca, se non si dimostrasse psicologicamente che essa è la pura e semplice espressione dell'egoismo portato a un altro grado. Perciò l'egoismo viene ad essere l'unico movente dell'affermazione, di cui è la forma necessaria di manifestazione. — Ogni volere implica un non-avere, quindi una mancanza, quindi un dolore. Ne consegue che un volere più intenso provoca un più intenso dolore, e che quindi col crescere in grado dell'egoismo cresce pure il grado del dolore connesso alla vita. Ora, l' uomo molto egoista vede intorno a sè altri uomini meno appassionati all' esistenza e ai suoi piaceri, meno malati di egoismo e quindi meno afflitti dal dolore. Il loro aspetto è già una sofferenza per lui, perchè è tratto a ricordarsi ogni momento di ciò che gli manca, e tale privazione gli è resa dal contrasto più sensibile e più dolorosa. Di qui nasce in lui a loro riguardo una malevolenza che si manifesta come invidia finchè quelli sono felici, e come gioia del male se li colpisce qualche sventura: due sentimenti ben noti, perchè ben pochi ne sono liberi. Dalla gioia del male altrui, assai breve è il passo alla vera malvagità, che si adopera a procurare il male d' altri, per trarre, dalla vista di esso, conforto ai propri tormenti. Difatti la malvagità è sempre il prodotto di una grave sofferenza propria, proveniente o da un egoismo esagerato, come abbiamo ora veduto, o da aspre vicende della vita. Perciò, ogni qualvolta troviamo un malvagio, non dobbiamo mai dimenticare che egli deve essere molto infelice, e che il mezzo più sicuro di ferirlo sanandolo nel più profondo dell'animo, è di rendergli bene per male. Poichè, per quanto possa essere immerso fino al fondo nell' affermazione,

Digitized by Google

egli è pur sempre uomo, e in lui sonnecchia lo spirito della negazione: e non v'è uomo in cui questo non possa risvegliarsi. Per ottenere questo risveglio, bisogna, non predicare la morale (il che rende ridicoli), ma esercitarla, perchè l'amore è un fuoco che accende tutto ciò che tocca, e, se arde abbastanza, fonde il ferro e le pietre.

NOTA. Come la perversità, così pure la *vendetta*, che le è affine, si propone come ultima meta il dolore altrui; solo, è assai più perdonabile, perchè, non un egoismo esagerato, ma l'ingiustizia patita da altri, ci spinge a calmare l'ardore del nostro soffrire con lo spettacolo dei tormenti di chi lo ha provocato. Perciò la vendetta è spesso vinta dalla pietà nel momento in cui sta per compiersi. Un tal caso non ha luogo per la malvagità, perchè questa è fondata sull'egoismo, che è assolutamente incompatibile con la pietà. — Molto diversa dalla vendetta è la *punizione*: la prima vuol far male, la seconda invece, migliorare e quindi giovare, simile in ciò al medico, del quale benediciamo la mano anche se taglia o brucia. Ne parleremo di nuovo più oltre.

§ 265. Come dalla legge di causalità proviene la necessità di tutte le nostre azioni, così dallo spazio e dal tempo si origina l'egoismo, che è radice del nostro operare. Noi non possiamo nemmeno raffigurarci un'azione che sia libera, cioè non prodotta da motivi; e del pari non possiamo neppur pensare, dal punto di vista empirico, un movente del nostro operare diverso dall'egoismo.

Perfino le azioni puramente morali, in cui si manifesta la negazione della volontà di vivere, ossia scompare l'egoismo naturale, per essere comprese dal nostro intelletto, debbono apparire, da una parte, necessarie (§ 257), dall'altra, egoistiche. Ma in queste azioni l'egoismo, invece di essere individuale, estende l'Io a tutto l'insieme degli esseri, perdendo così interamente la sua propria essenza, per modo che si riduce a una pura e semplice forma necessaria al nostro modo di pensare e impossibile a sopprimersi perchè inerente al nostro intelletto: a essa noi qui subordiniamo ciò che fa presupporre la sua mancanza. Di questo *egoismo apparente* o *morale*, di cui si rivestono gli atti della negazione, che ci sarebbero altrimenti incomprensibili, parleremo più oltre. Qui, noi dobbiamo ancora occuparci dell'*egoismo reale* o *individuale*, come forma

Digitized by Google

naturale dell'esistenza empirica, per mostrare in qual modo da esso (che, come vedemmo, comprende in sè la malvagità), si produca nel mondo, da una parte il male morale, dall'altra, il male fisico.

VI.

L'egoismo dell'affermazione come fonte del male morale.

§ 266. Le due manifestazioni fondamentali dell'egoismo elevatosi all'esistenza organica, anche quando si è incorporato nell'uomo, sono la nutrizione e la riproduzione. Nella seconda parte del nostro libro (§§ 162. 189) le esaminammo dal punto di vista fisico: qui, le dobbiamo studiare dal punto di vista morale.

1) Noi abbiamo imparato che il corpo non è altro che la volontà di vivere che si presenta obbiettivamente nello spazio, cosicchè, invece di affermazione della volontà, si può dire anche affermazione del corpo. L'affermazione del corpo è possibile solo per mezzo della *nutrizione*, cioè noi non possiamo affermare la nostra esistenza se non negando continuamente delle esistenze estranee (piante e animali). Per non perire, noi siamo costretti a fare continuamente ad altri esseri, che aspirano alla vita non meno ardentemente di noi e che non meno di noi sono fine a se stessi, ciò che, se fosse fatto a noi, stimeremmo la più grande ingiustizia: ne risulta quindi evidente che la colpevolezza è inseparabile dall'esistenza e può essere soppressa solo sopprimendo l'esistenza.

2) Ogni esistenza nel tempo, o prima o poi, finisce: infinito è solo il tempo. Ma la volontà di vivere, di cui ciascuno di noi è l'incarnazione, non mira a un'esistenza limitata nel tempo, ma all'esistenza pura e semplice, e quindi, essendo il tempo null'altro che la forma sotto cui si manifesta tale esistenza, tende a un'esistenza in tutti i tempi. Da ciò deriva l'istinto a continuare l'esistenza oltre la propria vita, istinto che diviene attivo in forma di *generazione*. Questa riannoda sempre di nuovo la vita; e per la sensazione vitale, che in essa raggiunge la massima intensità, e per le conseguenze che ne derivano e, più ancora, per il senso di colpevolezza che l'accompagna, si dà a conoscere come la più acuta

Digitized by Google

espressione del volere, come il punto centrale dell'affermazione della volontà di vivere. — La volontà che si afferma nella generazione, vede ad ogni nascita aprirsi di nuovo le porte della liberazione, mentre, con i sacrifici che loro impone, invita i genitori alla negazione. In questo senso (e non solo per la donna, ma anche per l'uomo), bisogna interpretare il passo paradossale della Scrittura (I Timot. 2, 15): σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας.

Ora, se l'esistenza già appare una colpa perchè si conserva con la riproduzione, maggior colpa ancora sarà l'esagerare queste tendenze oltre il naturale e il necessario, dal che derivano la dissipatezza, la lussuria, l'avarizia e gli altri vizi, che non solo il nostro senso morale (la voce della negazione che parla in noi) condanna immediatamente, ma la stessa natura (il principio dell'affermazione) ripudia come contrari ai propri fini e ritorce contro il peccatore.

Nota. Il fatto che il nostro corpo non è che la visibilità dell'affermazione, spiega perchè noi ce ne vergogniamo, specialmente in riguardo a quelle parti che esprimono il punto culminante dell'affermazione; e spiega pure come questa vergogna appaia solo quando l'innocenza (che è solo l'incoscienza della colpa) è svanita davanti alla " conoscenza del bene e del male „, cioè davanti alla coscienza che l'esistenza corporea è di per sè una colpa (I Mosè 2,25.3,7). Al contrario, non abbiamo vergogna del viso, perchè in esso si esprime la possibilità della liberazione; — e pur tuttavia nessuno sopporta senza disagio di essere guardato a lungo e con insistenza.

§ 267. Due sono le specie di azioni che non dovrebbero esser commesse: le une si riferiscono a persona diversa da quella che le compie, le altre al loro stesso autore. Queste ultime possono anche essere, come vedemmo, oltremodo riprovevoli, perchè rivelano sempre un alto grado di affermazione; ma non costituiscono propriamente un'ingiustizia, perchè è insito nel concetto di ingiustizia che essa sia qualche cosa che noi subiamo da altri contro la nostra propria volontà: *volenti non fit iniuria.* Per conseguenza, il vocabolo *ingiusto* deve esser riservato per quelle azioni nelle quali il grado di affermazione dell'egoismo è così alto, da superare la sfera individuale ed entrare in quella di un egoismo estraneo per annientarlo.

Digitized by Google

NOTA. Per la stessa ragione noi non possiamo avere dei *doveri verso noi stessi.* Difatti ogni dovere (anche quelli dei genitori verso i figli) è fondato su una *convenzione* tacita o espressa, per la quale noi assumiamo liberamente certi determinati impegni: se non li osserviamo, commettiamo ingiustizia, a meno che l'altro non ce ne prosciolga: ora, se io stesso sono quest'altra persona, diviene superflua qualunque dispensa. Da ciò appare evidente che i concetti di ingiustizia, giustizia e dovere, hanno un significato solo per i nostri rapporti con altri.

§ 268. Ogni Io domina in un ambito determinato, che si chiama la *sfera dell'egoismo.* Così i corpi inorganici posseggono il luogo che essi occupano nello spazio, e del pari l'egoismo delle piante è legato a un luogo determinato: ma già esse protendono desiose le radici verso il basso e i rami verso l'alto. L'animale, libero dal suolo, fa valere il proprio egoismo in un campo più o meno vasto; ma solo nell'uomo, al senso della propria forza preponderante si accompagna il concetto della proprietà e quindi la facoltà di possedere: egli dichiara tutti gli altri esseri della natura destituiti di diritto e di possesso, e li ritiene cose destinate al suo proprio uso. Così gli uomini si sono appropriata e ripartita tutta la terra; — nè si ristarebbero dal dividersi anche la Luna, solo che vi potessero arrivare.

§ 269. L'egoismo di ogni uomo si estende a tre cose: a *ciò che egli è,* a *ciò che egli ha,* a *ciò che egli rappresenta.* Si possono quindi distinguere nell'uomo tre sfere di egoismo, nelle quali rientrano tutti i beni della vita, tutto ciò che è meta dei desideri terreni. Questa triplice ripartizione costituisce la base della dottrina dell'arte di esser felici, o eudaimonologia, che meglio si chiamerebbe *egoismologia*, quale l'espone lo Schopenhauer nei suoi *Aforismi sulla sapienza della vita*, ove, dall'altezza della sua concezione cristiana del mondo, egli discende fino al punto di vista dell'etica antica.

Prima sfera dell'egoismo: *ciò che uno è.*

Anzitutto, ognuno possiede un diritto naturale sul proprio

Digitized by Google

corpo e sulla propria vita, non meno che su le forze (intellettuali e fisiche) del proprio corpo e sul lavoro che ne è il prodotto. Già di qui appare evidente che il suicidio, come vedremo in seguito, è riprovevole in sommo grado, ma non può tuttavia chiamarsi ingiusto (astraendo dagli obblighi ai quali il suicida si sottrae).

Seconda sfera dell'egoismo: *ciò che uno ha.*

Oltre che sul corpo e sulla vita, ciascuno estende il proprio egoismo su di un cumulo più o meno grande di oggetti, che egli chiama sua proprietà. Si può discutere se il diritto di proprietà si fondi su la prima presa di possesso o sull'uso di una cosa: in realtà, l'una e l'altro per lo più si confondono, perchè di solito la presa di possesso richiede lavoro, e l'uso di una cosa molto spesso si limita a impadronirsi di ciò che offre la natura.

Terza sfera dell'egoismo: *ciò che uno rappresenta.*

Oltre al corpo e alla vita, ai beni e agli averi, vi è una terza cosa che noi diciamo nostra: l'opinione che gli altri hanno di noi, e che è la base dell'onore, della posizione sociale, della gloria. Quanto più sono vani questi beni, fondati su la semplice stima che altri fa di noi, tanto più sono importanti per le relazioni degli uomini fra loro, per effetto delle quali essi si trovano in rapporti molteplici di reciproca dipendenza. Ciò spiega come mai l'ambizione, che mira all'elevatezza del grado sociale e alla gloria, sia così acuto sprone anche per uomini di nobile carattere, e come l'onore che occorre, non conquistare, ma solo conservare, appaia così prezioso, da sembrare (secondo il proverbio) che, perduto esso, tutto sia perduto. La *vanità* consiste nello sforzarsi di ottenere l'opinione favorevole degli altri per mezzo di atti esteriori, per potersi rimirare nell'approvazione altrui, alla quale si presta maggior fiducia che al proprio giudizio; il suo contrario è la *fierezza*, che è la ferma coscienza del proprio valore, non disgiunta da un certo disdegno per il giudizio degli altri: può quindi anche accompagnarsi con la vera *umiltà*, che riconosce il nulla di tutte le cose terrene e di noi stessi, ed è a ragione considerata come una virtù cristiana, strettamente connessa con la negazione.

Digitized by Google

NOTA. L'onore, poi, può suddividersi in *onore civile*, che si riferisce alla rettitudine negli affari e nei costumi; *onore professionale*, che riguarda l'attitudine e la fedeltà nell'adempiere le funzioni affidateci; *onore sessuale*, che concerne i rapporti fra i sessi ed è di grande importanza specialmente per la donna. — Una ridicola degenerazione dell'onore è l'*onore cavalleresco*, perchè non pretende di meritare la stima degli altri con una condotta costumata, ma vuole ottenerla per forza, con le armi alla mano: crede di poter costringere con la violenza il giudizio degli altri, mentre la libertà di giudizio è la condizione essenziale per riconoscere l'onorabilità di chicchessia.

§ 270. L'**ingiustizia** è un'invasione nel dominio dell'egoismo di un altro. Può essere di tre specie, a seconda della sfera di egoismo nella quale si manifesta.

1) *Ingiustizia contro il corpo:* consiste o nel danneggiarlo (cannibalismo, assassinio, mutilazione, ferimento, torture di qualunque specie) o nell'appropriarsene in modo illeggittimo le forze (schiavitù, feudalesimo, defraudo di salario);
2) *Ingiustizia contro la proprietà* (saccheggio, furto, frode);
3) *Ingiustizia contro l'onore* (insulto, calunnia).

Il riconoscimento della sfera dell'egoismo altrui è in gran parte convenzionale: quindi anche il concetto di ingiustizia, come di una invasione in questa sfera, è convenzionale. Perciò, a seconda dei tempi, dei luoghi, delle idee personali di chi opera, un atto che in certe circostanze può sembrare una prova di nobiltà d'animo o di spirito di sacrificio, in altre circostanze sarebbe reputato grave delitto. Difatti il giudizio morale, che si riferisce, non alle azioni, ma all'intenzione che in esse si manifesta, prende come termine di confronto, non ciò che è ingiusto, ma ciò che in ogni singolo caso fu interpretato come tale.

I mezzi per commettere ingiustizia sono due: la *violenza* e l'*astuzia*. Il secondo è più riprovevole, perchè implica il riconoscimento della propria debolezza: inoltre, è sempre premeditata e fondata su di una superiorità intellettuale, che dovrebbe invece indurre ad astenersi dall'ingiustizia. Del resto, dal punto di vista morale, la violenza e l'astuzia sono ugualmente condannabili quando servono all'ingiustizia; ed è ugualmente ingiusto di danneggiare

Digitized by Google

il corpo altrui con un assalto manifesto o con il veleno, la proprietà con il saccheggio o con il latrocinio, l'onore con ingiurie aperte o con discorsi maldicenti.

§ 271. Ogni ingiustizia consiste nel cercare il bene proprio a spese dell'altrui, e deriva quindi dall'egoismo. Secondo la legge di causalità, tutto il male del mondo deriva necessariamente dall'egoismo, che in date circostanze può salire fino alla malvagità (§ 264).

Ora è chiaro che un'azione, se è condannabile quando, incontrandosi per caso con interessi estranei, produce da una parte un male morale, dall'altra un danno personale, resta condannabile anche se questo incontro fortuito non ha luogo: perciò la colpa non risiede nelle azioni per mezzo delle quali si manifesta, date certe circostanze (motivi), ma nell'egoismo e quindi nella nostra *esistenza naturale.* Questa difatti non è che l'incarnazione della volontà di vivere, che si afferma più o meno violentemente in questo o in quell'individuo. L'intensità di tale affermazione ha infiniti gradi, che tutti insieme formano una scala, paragonabile a un termometro, per misurare il merito o il demerito morale: al punto di congelamento si trova l'egoismo assoluto, e il punto che segna l'ebollizione sarebbe là dove il nostro Io quasi si evapora nell'amore di sacrificarsi per gli altri. Ognuno di noi occupa su questa scala un punto determinato, che non è in nostro potere di cambiare, e che designa il *carattere innato* di ciascuno. Il carattere si manifesta in azioni, prodotte da motivi, che si presentano per opera del caso, e dai quali può dipendere, ad es., che un certo carattere, cioè un certo grado di vigoria dell'affermazione, si evolva, ora in una vita pacifica, ordinata, in mezzo ai concittadini, ora in una serie di azioni delittuose. Molti romanzi ci offrono lo svolgimento poetico di questa verità, la quale ci colpisce ancor di più, quando, nell'esaminare la fisionomia di celebri delinquenti, troviamo, con nostra meraviglia, che questa è del tutto simile a quella degli uomini comuni.

La dottrina del peccato originale è una delle più profonde verità della Sacra Scrittura. Già nell'Antico Testamento, di cui tuttavia contraddice allo spirito originario (§ 177), noi la vediamo apparire qua e là (ad es. I Mosè 6,5. 8,21. Salmi 51,7) come una fonte

Digitized by Google

viva che sgorga da dure rocce, e che nel Cristianesimo si espande in un lago che ci rende possibile il passaggio all'altra riva, alla riva della liberazione. Οἶδα γάρ, dice l'Apostolo (Rom. 7,18), ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν. Queste parole, che noi possiamo far nostre in tutto e per tutto, significano in primo luogo che l'Io (empirico) è identico al corpo, che noi abbiamo dimostrato essere l'Io obbiettivato (§ 156), in secondo luogo, che la parte colpevole in noi è l'Io, cioè appunto la nostra esistenza empirica.

Dalle considerazioni da noi esposte intorno alla radice ultima della natura umana, come pure dai passi citati, che sono forse fondati su riflessioni dello stesso genere, deriva inconfutabilmente che per sradicare il peccato non potrà mai essere sufficiente di modificare le nostre azioni, che ne sono solo i sintomi esterni, ma che occorre invece trasformare il fondo stesso della nostra esistenza, la volontà egoistica. Compreso di questa verità, già prega il Salmista (51,12): " Crea in me, o Signore, un cuor puro e rinnova *(chaddêsch)* nel mio interno un saldo spirito! „ – E noi dobbiamo anche qui essere d'accordo con lui, se egli, domandando in queste parole la trasmutazione del suo cuore, la considera indipendente dalla sua propria volontà.

Tuttavia, prima di lasciarci trarre più oltre da queste idee, noi dobbiamo considerare l'egoismo dell'affermazione sotto l'altro aspetto, per convincerci che da esso si produce necessariamente, non solo il male morale, ma anche l'infinito dolore fisico del mondo.

VII.

L'egoismo dell'affermazione come fonte del male fisico.

§ 272. La dottrina della nullità dell'esistenza e del dolore del mondo occupa un posto ragguardevolissimo nelle idee del Buddha e dello Schopenhauer. Secondo questi due grandi maestri, il dolore, sia quello provato da noi, sia quello da cui vediamo afflitti gli altri, è la causa per cui la volontà si distoglie dalla vita: e noi vedremo, d'accordo con i più grandi uomini, che appunto in ciò consiste il

Digitized by Google

fine ultimo, la vera destinazione di questa vita. Tuttavia, un più profondo esame ci mostra che il voler trovare la causa della negazione nel dolore inseparabile dalla vita, non è che un tentativo per rappresentare, col tramite del nostro intelletto, ciò che al nostro intelletto è incomprensibile. La conversione della volontà è un processo che appartiene all'ordine delle cose in sè: perciò non vi si può applicare la legge di causalità, e quindi non si può parlare di una causa o di un motivo che determini la conversione della volontà, nemmeno se lo si voglia chiamare quietivo. Difatti, se la negazione della volontà non fosse che un *rifugio contro il dolore dell' esistenza*, essa si distinguerebbe dal suicidio (dal quale, come si dimostrerà, è fondamentalmente diversa), solo per una più adeguata scelta dei mezzi (poichè il suicidio, secondo il § 248, manca al suo fine); e inoltre ricadrebbe sotto il concetto generale di tendenza verso la felicità e quindi nella sfera dell'affermazione, mentre la sua essenza consiste appunto nell'escludere l'affermazione. Noi vedremo in seguito che, se la negazione sembra condizionata dal dolore, ciò dipende dal colore affermativo che debbono assumere tutti gli atti della negazione perchè noi possiamo concepirli. Qui, ci importa solo di mostrare che il nulla e il dolore dell'esistenza hanno il loro necessario fondamento nell'affermazione della volontà di vivere, e che quindi possono sopprimersi solo sopprimendo questa (difatti risulterà dal seguito della nostra discussione che, ove si trova la negazione, scompare qualunque possibilità del dolore); ma non si può, senza falsarla, considerare la soppressione del dolore come il fine vero e proprio della negazione.

§ 273. L'affermazione della volontà di vivere è il *volere*, quale si manifesta, come mondo, nello *spazio* nel *tempo* e nella *causalità*. Noi dobbiamo ora mostrare come ogni dolore della vita sia necessariamente prodotto da questi tre elementi fondamentali dell'esistenza.

Ogni esistenza nello *spazio* e nel *tempo* è limitata: quindi, per quanto grande essa sia, in confronto con l'infinito dello spazio e del tempo, è infinitamente piccola, anzi, un *nulla*. Questa nullità si presenta alla nostra coscienza con un'evidenza particolare, quando ci avviciniamo al limite temporale della nostra esistenza, cioè alla

Digitized by Google

morte: allora solo, abbracciando con lo sguardo la vita trascorsa, comprendiamo fino al fondo le parole che risonarono su le labbra del Buddha morente: " *Tutto è senza durata* „.

D'altra parte la nostra esistenza soggiace alla ferrea legge della causalità, e quindi ogni nostro atto e ogni nostro dolore sono fatalmente prestabiliti, per modo che noi non possiamo sottrarci nè all'uno nè all'altro. Perciò la nostra esistenza terrena, come è un nulla per effetto dello spazio e del tempo, così è *senza speranza* per effetto della causalità.

Questa esistenza è essenzialmente un volere, e importa di ben comprendere che ogni dolore è possibile solo se esiste il volere, mentre invece (e lo vedremo in seguito) il non-volere, che costituisce la negazione, è intangibile al dolore, come un raggio di sole, che non potrebbe esser tocco dall'uragano. Si sarebbe dunque tentati di esaltare, con gl'Indiani, la negazione come il mezzo più efficace contro i dolori dell'esistenza, se non si potesse sicuramente predire che coloro i quali cercano la negazione per questo fine, non la troveranno più di quanto si possano trovare le tenebre accendendo una fiaccola.

Ogni singolo volere ha un fine; il volere nel suo complesso, non ne ha: " Tutto è vanità „:

Hᵃbêl hᵃbâlîm! âmar Koheleth
Hᵃbêl hᵃbâlîm, hakkol hâbel!

come predica, con un suo *pathos* intraducibile, il Savio israelita.

Questa mancanza di finalità del volere si rivela in tutta la natura, dal corso dei pianeti, che senza tregua e senza meta si aggirano intorno alla loro stella fissa, fino alla vita dell'uomo. Si consideri ad es. la pianta: lentamente, penosamente, essa svolge la propria vita dal seme alla foglia e al gambo, dalla foglia al fiore, dal fiore al frutto, per poi finire là donde cominciò: nel seme. Come le piante, così è l'animale, così l'uomo. Nel primo dei tre periodi della sua esistenza, egli vive per procacciarsi il sostentamento, affaticandosi a procurarsi una professione; nel secondo, pensa alla procreazione, e si forma una famiglia; nell'ultimo, può osservare come i suoi discendenti ricomincino la stessa vicenda, mentre egli,

Digitized by Google

morto ormai al piacere e al lavoro, si trae sempre più in disparte e si sente escluso dalla cerchia della vita fiorente. Da ciò deriva l'amarezza che rimane nell'uomo dopo che egli ha vuotato fino al fondo il calice della vita: solo il filosofo (nel senso in cui ciascuno può esserlo), agita il calice — e beve la guarigione.

Il volere, che si manifesta nella vita, trascorre senza posa per due stati alternativi: dal desiderio si affretta al possesso, dal possesso torna al desiderio. Ora, ogni desiderio implica una mancanza e quindi un dolore; ogni possesso invece finisce nella delusione, perchè il fine raggiunto non ci permette, come noi vorremmo, di soffermarci e di persistere in esso senza provare un senso di vuoto, di ristagno, di scontento.

Così io ondeggio dal desiderio al piacere,
E nel piacere rimpiango il desiderio.

(GOETHE, *Faust*)

Così noi siamo or qua or là sbattutti fra la sofferenza del lavoro e la noia del riposo; e la saggezza consiste nel preferire la aspirazione al possesso, la fatica e il lavoro al piacere (Salmi, 90, 10).

§ 274. Il sistema Sāṅkhya distingue tre specie di dolori, *âdhi-âtmika, âdhi-bhautika, âdhi-daivika,* a seconda che provengono da noi, dagli altri, o dal destino. Noi non possiamo ammettere tale divisione, se non accettandola secondo i criteri degli scoliasti.

La prima classe di dolori *(âdhi-bhautika)* deriva da noi stessi *(âtman)*: noi vedemmo già che l'esistenza individuale è di per sè una fonte inesauribile di dolore.

La seconda classe *(âdhi-bhautika)* comprende i dolori che si arrecano a vicenda i vari esseri *(bhûtâni)* nei quali la volontà appare come pluralità, allorchè i loro egoismi si incrociano. Ne risulta la lotta, il contrasto incessante degli esseri l'uno contro l'altro, lotta che essenzialmente resta sempre la stessa, per quanto assuma una forma diversa, più attenuata, per effetto della civiltà, della umanità, dello Stato, delle leggi, dell'educazione, ecc.

Poichè i dolori hanno origine o in noi o fuori di noi, può sembrare che tutti debbano rientrare o nell'una o nell'altra di queste

Digitized by Google

due categorie. Ma gl'Indiani a ragione distinguono ancora una terza classe di dolori *(ādhi-daivika)*, che nè derivano dalla natura della esistenza individuale, nè ci sono inflitti dall'egoismo cosciente o dalla malvagità degli altri, ma ci sono mandati dagli Dei *(deva)* o dal destino *(daiva)*, cioè dal caso. E invero, non solo nelle tragedie fatalistiche degli antichi (ad es. nell'" Edipo Re „ di Sofocle), ma anche nella vita quotidiana, noi possiamo spesso osservare come, nonostante le migliori intenzioni degli altri a nostro riguardo, nonostante i nostri sforzi assidui per raggiungere la nostra felicità, il caso, l'errore, dei malintesi d'ogni specie, ci arrechino le maggiori sventure. Così ogni esistenza, anche la più felice, sembra continuamente assediata da poteri maligni, che minacciano senza posa di sopraffarla: perciò, come dice lo Schopenhauer, ogni felicità terrena *cammina su un suolo minato.*

§ 275. Considerazioni come queste, fredde e calme, possono servire di norma per valutare un'esistenza come la nostra, e possono costituire un criterio generale e astratto quale richiede la ricerca filosofica, in una questione a cui ciascuno sarà tentato di dare una risposta sincera ed esauriente secondo le vicende della propria vita. Ora, se noi volessimo lasciare simili ragionamenti e rivolgerci all'esperienza immediata per vedere come quasi tutta intera la vita rechi l'impronta delle privazioni, del bisogno, della miseria; se dalla nostra condizione, forse sopportabile, noi volessimo, come da un'oasi del deserto interminato, rivolgere lo sguardo al destino degli uomini che vivono in condizioni meno favorevoli o appartengono a tempi o a paesi meno civili dei nostri, ed evocare con la fantasia le infinite immagini della miseria, la carestia, la peste, i campi di battaglia, i lazzaretti, le prigioni, la schiavitù, la tortura; se volessimo gettare uno sguardo, da una parte, nei vicoli oscuri e nelle case anguste delle nostre città, dall'altra, nei palazzi e nelle ville dei ricchi, per vedere dovunque discordia, rivalità, vizio, e l'afflizione e la miseria che ne conseguono, — allora forse uniremmo la nostra voce al compianto melodioso di Sofocle:

μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον· τὸ δ', ἐπεὶ φανῇ,

Digitized by Google

βῆναι κεῖθεν ὅθεν περ ἥ-
κει, πολὺ δεύτερον, ὡς τάχιστα,— (*)

o saremmo tentati con lo Shakespeare a lanciare l'empia domanda:

Whether't is nobler in the mind, to suffer
The slings and arrows of outrageous fortune; —
Or to take arms against a sea of troubles,
And by opposing end them? (**) —

se da un' altra regione non ci giungesse una voce di potenza sovrumana, ma ineffabilmente dolce e consolatrice: " Voi penate nel mondo: ma siate consolati: — io ho vinto il mondo! „.

Chi parla tali parole è la volontà di vivere, che ha vinto il mondo vincendo se stessa: — chi parla così, *sei tu — non appena lo vorrai.*

VIII.

Precauzioni temporali contro il male proveniente dall' egoismo.

§ 276. Come noi vedemmo, l' ingiustizia consiste in un' invasione nella sfera dell'egoismo di un altro, recando offesa o al corpo o alla proprietà o all'onore. L'ingiustizia dà origine alla giustizia: a ciascuno è lecito, per difendere se stesso, di respingere gli assalti che altri muove contro la sua sfera di affermazione, anche se per far ciò dovesse egli invadere la sfera dell'assalitore e recar danno all' offensore. Questa *difesa contro l'ingiustizia* è un diritto che ognuno ha da natura. Perciò, se non vi fosse l'ingiustizia, non vi

---

(*) Non esser nato, è quanto v' ha di meglio; ciò che v' ha di meglio in secondo luogo, è, quando si è nati, di tornare al più presto possibile là donde si è usciti (*Epido a Colono*, v. 1224 sq.).

(**) È forse più degno di un nobile spirito, sopportare le fionde e le frecce di un furioso destino; — o dar di piglio alle armi contro un mare di travagli e porvi fine con la violenza? (*Amleto*, 3, 1).

Digitized by Google

sarebbe neppur la giustizia, a quel modo che, senza le tenebre, noi non potremmo conoscere la luce. E come l'ingiustizia può farsi in due modi, così la difesa contro di essa, ossia il diritto, può ottenersi per due vie: la violenza e l'astuzia. In ciò si potrebbe trovare una risposta alla questione: fino a che punto si possa ammettere un diritto di mentire.

§ 277. Allo stato di natura, l'uomo può recar danno agli altri secondo le proprie forze, ma egli deve aspettarsi di essere alla sua volta danneggiato dagli altri. Ma gli uomini dovettero accorgersi ben presto che, in simili condizioni, il piacere di commettere ingiustizia era di gran lunga inferiore al dolore di riceverla, e quindi si accordarono di rinunciare al diritto di offendersi scambievolmente, per non patire l'ingiustizia degli altri, e convennero di unire le proprie forze per opporsi alle pretese egoistiche dei singoli individui. Una tale riunione di uomini si chiama **Stato.** Lo stato è, nella sua essenza, un' *istituzione protettrice contro l' ingiustizia,* la qual cosa non esclude che una simile potenza collettiva, superiore a ogni resistenza individuale, una volta costituita, abbia potuto, come fece difatti, servire a rappresentare e favorire altri interessi comuni.

Nota. Lo stato come istituzione protettrice, ha un triplice compito: 1) la protezione contro i nemici esterni, 2) la protezione contro i nemici interni, 3) la protezione contro il protettore.

Primo dovere dello Stato: protezione contro i nemici esterni.

Il diritto del più forte, massima soppressa nell' interno degli stati, continua ad aver vigore, sebbene solo fra stato e stato: dal che si vede come la nostra razza sia ancora immatura. Si può tuttavia predire con sicurezza che verrà un giorno in cui gli uomini si ricorderanno della guerra come di un' orribile barbarie scomparsa da gran tempo e propria di epoche lontane e tenebrose.

Secondo dovere dello Stato: protezione contro i nemici interni.

Umanamente parlando, è lecito essere egoista, ma solo fino a quando non si rechi danno ad altri. Perciò lo Stato considera proprio ufficio di reprimere, non l' egoismo dei sudditi, ma le manifestazioni di questo egoismo che sono rivolte a recar danno agli altri cittadini. Per giungere a tal fine, esso contrappone ai motivi per commettere

Digitized by Google

ingiustizia, una serie di motivi più forti che consigliano a non commetterla, e a cui dà la forma di punizioni. Quindi il codice penale non è che una lista di contro-motivi opposti al delitto, e d'altra parte la legislazione penale dello stato si limita a distogliere i cittadini dai delitti con la minaccia della pena, senza aver la pretesa di farli espiare, perchè nessun giudice potrebbe mai penetrare nell'intimo dei cuori e determinare nel suo giusto valore il merito o il demerito di un'azione. — Questo criterio fondamentale del diritto penale data già da Platone, e fu riassunto dallo Schopenhauer, in modo breve ed efficace, con le parole di Seneca (*de ira*, I, 19, 7): *Nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur.*

Terzo dovere dello Stato: protezione contro il protettore.

L'onnipotenza dello Stato, se raccolta nelle mani di una sola persona, può facilmente condurre ad abusi: perciò, da una parte, è necessario di imporvi dei limiti costituzionali, dall'altra, è giusto di elevare il sovrano, per mezzo di beni e di onori, così al disopra di ogni altro, che il suo egoismo, soddisfatto in tutti i desideri, non possa volgersi a danno dei sudditi. La monarchia ereditaria è preferibile alle altre forme di Stato, perchè fondata sull'egoismo del sovrano: in essa il bene della famiglia regnante è inseparabilmente congiunto con quello della nazione, e, in certo modo, dipendente da esso. Al contrario, la monarchia elettiva, sebbene abbia il vantaggio di collocare i migliori nelle cariche supreme, tuttavia è meno raccomandabile, perchè dà al sovrano la tentazione di arricchire la famiglia, di fondare una potenza domestica, ecc., e quindi può produrre, come ha dimostrato l'esperienza, la rovina della nazione.

§ 278. Accanto allo Stato e nello Stato, esiste un altro mezzo, importante, per costringere l'egoismo entro i limiti necessari a una possibile convivenza: l'**Educazione.** Questa (senza contare che prepara alla carriera futura) si propone due fini: *formare l'intelletto* e *formare la volontà.* — 1) Quanto all'intelletto, l'educazione non può mirare ad altro che a far conoscere al soggetto da educare, il mondo e la vita sotto il loro vero aspetto, facendogli trar profitto dall'esperienza che altri ne fece prima di lui, per risparmiargli l'amarezza, non rara, di farne esperimento egli stesso. — 2) Dall'altra parte, l'educazione ha per compito di formare la volontà. Ma in questo, la sua influenza è più limitata. Difatti ogni influsso si esercita per via di causalità, per mezzo di motivi. Questi, per poter agire, presuppon-

Digitized by Google

gono una certa disposizione della volontà, che non possono essi stessi creare: ne deriva che l'educazione non ha il potere nè di modificare, in senso vero e proprio, la volontà, nè di trasformare il carattere innato, consistente in un determinato grado d'intensità di affermazione. La virtù, in senso morale, non si può quindi imparare: *velle non discitur*, come disse il precettore di Nerone. Tuttavia, l'educazione ha un valore incalcolabile nel formare la volontà, perchè sovente dipende solo da essa che un uomo si abbadoni alla china del vizio e del delitto o si avvezzi invece a cercare in un'attività pacifica e onesta, in condizioni normali di vita, quella soddisfazione del proprio egoismo che corrisponde alle innate esigenze di questo. — L'educazione, pur non potendo trasformare la volontà, raggiunge tal fine determinandola, per mezzo di motivi scelti opportunamente, a soddisfare ai propri bisogni senza recar danno agli altri, e mantenendola, con l'esempio, con l'insegnamento, con la costrizione, per così lungo tempo in tale direttiva, che questa diviene un'abitudine e quasi una seconda natura. Così dunque l'*inerzia* della natura umana è come la base di cui si serve l'educazione, per fare, di un carattere fornito di cattive disposizioni, un uomo non del tutto spregevole.

§ 279. Nonostante la giustizia, le leggi e lo Stato, il nostro egoismo si troverebbe spesso in conflitto con l'egoismo altrui e renderebbe insopportabile la vita, se l'educazione non ci instillasse questo principio fondamentale, che ciascuno deve, qualora non sia in giuoco nessun grave interesse, soffocare il più che sia possibile il proprio egoismo e dar a vedere di servire in tutto all'egoismo altrui. Questa specie di ipocrisia, ammessa da tutti, che ogni uomo intelligente riconosce per tale, e che è permessa perchè esente dall'intenzione di ingannare, si chiama *cortesia*. Essa attua in apparenza, quasi per soddisfare l'occhio, quello che è veramente il compito morale più alto e più difficile: la negazione della propria volontà a favore di quella di un altro. Tuttavia, essa contribuisce a dare all'azione una certa direttiva in tal senso; è come un canale scavato, che conduce a monte della corrente della volontà e che non può quindi mai esserne riempito, finchè la volontà segue le

Digitized by Google

leggi naturali dell' egoismo, il quale, come la forza di gravità, attira verso terra. Ma è in potere di forze ultraterrene di sopprimere queste leggi naturali — ne vedremo fra poco il come — e di trasformare a poco a poco in benevolenza cordiale e in sincero amor del prossimo ciò che, come cortesia, è solo apparenza e ipocrisia.

Così la cortesia non è, come credono i Cinesi, una virtù, ma solo una guida al cammino della virtù, guida che la volontà può seguire oppure no, ma che ad ogni modo vale per il momento a sostituirla non indecorosamente.

IX.

Legalità e moralità.

§ 280. Supponiamo che, per mezzo del terrore religioso o di precauzioni temporali di perfetta efficacia, si riesca ad impedire ogni diffondersi dell' egoismo, fino al punto di sopprimere interamente l' ingiustizia sulla terra: un tale stato di perfetta legalità somiglierebbe in tutto e per tutto, esternamente, a un ordine di cose nel quale il diritto derivasse inviolabilmente dalla moralità. Internamente invece vi sarebbe una differenza fondamentale, perchè, quanto più il viver civile si avvantaggerebbe di una legalità senza moralità, tanto minor profitto ne verrebbe per i fini eterni della nostra esistenza. Tutti i tentativi di rimuovere il male dal mondo per mezzo della polizia, dei tribunali, della superstizione, si potrebbero paragonare solo a un sistema di cura che, sopprimendone i sintomi, lasciasse sussistere la malattia: nella migliore delle ipotesi, si potrebbe impedire all' egoismo di manifestarsi nella vita, ma non distruggere l' egoismo stesso. Ogni cosiffatta influenza esercitata dall' esterno deve, perchè tale, seguire necessariamente la via della causalità: non è difatti altrimenti possibile di influire su di un uomo, che fornendogli (con minacce e con promesse, con ammaestramenti e con esercizi), dei motivi per le sue azioni. Questi, per natura loro, non sono che immagini intellettuali, e quindi entrano nel dominio della conoscenza, possono rischiararla, correggerla, modifi-

Digitized by Google

carla, e perciò indurre la volontà a manifestarsi secondo direttive molto varie. Ma i motivi trovano i loro limiti naturali nella volontà; e come i raggi luminosi rendono visibile, senza cambiarne l'essenza, gli oggetti che li riflettono, così i motivi, arrestandosi alla volontà, fanno sì che questa si manifesti nelle azioni, ma non possono in nulla modificare l'intimo del nostro essere, cioè l'intensità d'affermazione della volontà di vivere, insita in noi. Tale innata determinazione della nostra volontà produce tutte le azioni, che ne sono il puro e semplice riflesso nello spazio nel tempo e nella causalità, non meno necessariamente di quanto l'albero produca i suoi frutti; e quindi, moralmente parlando, esse non hanno altro significato che di essere la manifestazione visibile della nostra volontà. Da questa verità, conforme in tutto alla Scrittura (Matteo, 12, 33-35) consegue inevitabilmente che anche le azioni buone, legali, sono, in rapporto alla morale, senza valore e riprovevoli quanto le cattive, finchè, come queste, si generano nell'ambito della nostra esistenza naturale, la quale, come abbiamo mostrato, è, in tutto e per tutto, affermazione della volontà di vivere, cioè egoismo e quindi peccato. Questa conseguenza è con mirabile concisione espressa nella frase della Bibbia (Ev. Giov. 3, 6) τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν. — Simili considerazioni, quanto più sono scoraggianti per tutti coloro che non sanno spingere lo sguardo oltre l'esistenza fisica nello spazio nel tempo e nella causalità, tanto meno ci disanimeranno, se noi siamo ispirati dalla *Religione*, cioè dalla coscienza che la parte migliore del nostro essere, il nostro Io imperituro, deve ricercarsi, non in questo mondo, ma al di là di esso, non nella nostra esistenza naturale, ma in ciò che giace dietro di essa e che rimane dopo il suo annientamento. Le conclusioni a cui qui ci ha condotti la considerazione e l'esame dei fatti, per quanto siano poco popolari, formano il punto angolare delle due grandi religioni dell'umanità: la religione cristiana, che sostiene inutili le opere buone, e l'indiana, che pure le riprova. Ce ne convincerà un rapido sguardo a questi due sistemi religiosi.

§ 281. Nella **teologia biblica**, al contrasto fra legalità e moralità, corrisponde quello fra l'*osservanza della legge* e la *giustifica-*

Digitized by Google

zione per mezzo della fede, nel che consiste la principale differenza fra l'Antico e il Nuovo Testamento. La legge dell'Antico Testamento accompagna le sue prescrizioni e le sue proibizioni con la minaccia di pene e la promessa di ricompense: si rivolge dunque all'egoismo dell'uomo, per il quale solo hanno un significato la pena e la ricompensa. Una tal legge, se osservata, avrebbe quindi per conseguenza la legalità senza moralità. — L'insufficienza di questa concezione etica, che nell'Antico Testamento si avverte solo qua e là, appare evidente in ogni luogo del Nuovo Testamento, sebbene anche questo sia assai poco esente dall'eudaimonismo. Gesù (Matteo 5, 20-30), risalendo dalle azioni esterne alla loro radice interna, insiste su la purezza del cuore e del pensiero; il quarto Evangelista (Giov. 3, 3) ce lo mostra che esige una rigenerazione che deriva ἄνωθεν, cioè da influssi, non fisici, ma metafisici; Paolo contrappone alla giustizia praticata con le opere della Legge, la giustificazione con la fede, χωρὶς ἔργων νόμου, alla quale si riconnette un rinnovamento di tutto quanto l'uomo e che produce necessariamente le opere virtuose. Che cosa sia la fede, ce lo chiederemo più oltre: qui, noi possiamo già denotarla come *ciò che ha per sua inevitabile conseguenza la moralità*. In tal senso, la fede non può naturalmente consistere nel ritener per veri certi fatti esterni.

Gli stessi contrasti, ma più profondi, più puri, più perfettamente sviluppati, ci offre la **teologia indiana.** Così Çaṅkara (nel riassunto della dottrina del Vedânta che egli premette al suo commento alla *Brihad-âranyaka-upanishad)* distingue due parti del Veda, la *sezione delle opere (karma-kânda)* e la *sezione della conoscenza (jñâna-kânda)*, che corrispondono alle due parti della Bibbia. Su la loro connessione, Çaṅkara si esprime a un dipresso così. La ragione più profonda per la quale il mondo è " imposto „ all'anima, è l'ignoranza *(a)ñânam)* „ che ha per caratteristica l'illusione naturale di essere agente e godente " *(kartritva-bhoktritva-svarûpa-abhimâna-lakshanam)** „, cioè, per usare il nostro modo di espri-

(*) Si confronti con la nostra traduzione letterale di questo epiteto, quella del Frank: *quae designatur per cupidinem et arrogantiam, qua agens et fruens in propriam fertur naturae formam*, o quella del

Digitized by Google

merci, di essere individuo, cosicchè l'ignoranza è in fondo ciò che noi chiamiamo l'illusione del principio di individuazione (§ 241). Da questa ignoranza deriva " il desiderio di ottenere ciò che si appetisce, e di evitare ciò che non si appetisce „ *(ishta-anishta-prâpti-parihâra-icchâ)*, o, come noi diremmo, l'egoismo, dal quale poi si producono tutte le opere, buone o cattive, senza distinzione; e queste rendono necessaria, come espiazione, una nuova imposizione del mondo all'anima, cioè una nuova esistenza, di cui determinano la qualità. Ora, a chi si sente animato da quel desiderio egoistico di benessere, è destinata la sezione del Veda che tratta delle opere. Essa fa conoscere i mezzi con i quali è possibile assicurarsi nella nascita susseguente un miglior posto nel *samsâra*: la preponderanza dei peccati fa scendere l'anima nei corpi di animali e di piante, l'obbedienza ai precetti della Scrittura fa salire al mondo dei padri, degli Dei, del Brahman, e l'indifferenza al vizio e alla virtù riconduce all'esistenza umana. Così le opere possono procacciare un più alto grado nella trasmigrazione, ma non possono condurre fino all'unione eterna con il *Brahman*. A ciò serve solo la conoscenza *(jñânam)* che si impara nella sezione di tal nome, cioè nelle Upanishad. Questa conoscenza corrisponde nel sistema indiano a ciò che il cristianesimo chiama fede: essa ha per conseguenza l'annientamento delle opere, l'arrestarsi della trasmigrazione e la liberazione eterna; e, mentre il Nuovo Testamento dice dei morti che si spengono in Dio, che τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν (Apocal. 14, 13), un verso mirabile del Veda, spesso citato, suona così:

Bhidyate hridaya-granthiç, chidyante sarva-samçayâh
Kshîyante ca asya karmâni, tasmin drishte para-avare.

" Chi contempla quest'Essere altissimo e profondissimo, — per lui si recide il nodo del cuore — per lui si dissolvono tutti i dubbi — e le sue opere divengono nulla „. *(Mundaka-upanishad* 2, 2, 8).

Röer *which by its nature prides itself in the feelings of self-dominion and possession*, e si veda se i profondi filosofemi degli Indiani possono metter radice fra noi, finchè il pubblico deve ricorrere a traduzione di tal genere.

Digitized by Google

§ 282. Giunti con il nostro esame al punto in cui dobbiamo passare a discorrere della negazione della volontà, vogliamo brevemente riassumere i principali risultati ot tenuti.

1) La volontà, in senso empirico, non è libera: quale l'albero, tali i frutti, quale l'uomo, tali le azioni. Esse provengono, con inflessibile necessità, dal carattere interno, e sono provocate da motivi, che si presentano a caso.

2) Questo carattere interno è volontà, anzi, la volontà che si afferma, e di cui l'essenza, come noi abbiamo dimostrato, è costituita dall'egoismo. Esso, che forma la base della nostra esistenza naturale e anima più o meno intensamente ciascuno di noi, produce con uguale necessità tutti i vizi e tutti i delitti, come pure è causa del lavoro onesto e del moderato piacere di una condotta conforme alle leggi. Se dunque in noi vi è qualche cosa di peccaminoso e condannabile, è la nostra esistenza naturale tutta intera.

3) Da ciò deriva la conseguenza inconfutabile che un miglioramento morale non può raggiungersi modificando la nostra condotta, ma, nel caso, solo per mezzo di una conversione della volontà che forma la base della nostra esistenza, con una trasformazione del carattere innato, con una rigenerazione di tutto quanto l'uomo naturale.

4) Una cosiffatta trasformazione non dipende nè dall'influenza che altri possa esercitare su noi dall'esterno, nè da un nostro spontaneo proposito di miglioramento, perchè tutti i motivi trovano il loro confine nel carattere innato: essi possono indurlo a manifestarsi in azioni e in tal modo rivelarlo, ma non possono assolutamente cambiarlo. Null'altro che questo significa la frase dello Schopenhauer, che il carattere innato è costante e immutabile.

A questi fatti empirici e alla prospettiva desolante che essi ci schiudono, si contrappone la religione, la quale esige da noi un miglioramento morale e si rivolge a noi stessi; si contrappone la voce della coscienza, che, indifferente a tutte queste considerazioni, condanna senza pietà il male; si contrappone perfino l'esperienza, che, contro tutte le deduzioni della conoscenza empirica, ci mostra

Digitized by Google

esempi, ora di un' improvvisa e totale conversione della volontà, ora di un progresso graduale verso il bene, di una lenta purificazione del carattere interno nel corso della vita. — Questi fenomeni, di cui dovremo occuparci più oltre, non possono spiegarsi con i principi su esposti dell' esistenza naturale, nè ricorrendo alla negazione del libero arbitrio, nè adducendo l' immutabilità del carattere. Perciò sembra quasi che noi siamo tratti al bene da una forza che giace fuori di noi e che da un mondo superiore penetra nel mondo nostro; — ma ognuno sente che il bene non sarebbe più bene, se agisse in noi per opera di qualcuno diverso da noi. Il nostro miglioramento morale è dunque, in un certo senso, indipendente da noi, e, in un certo altro, in tutto e per tutto opera nostra. La forza che produce la moralità non si trova nell' affermazione della volontà, di cui la nostra esistenza naturale e tutto questo mondo infinito sono la manifestazione corporea; ma l' affermazione è solo una parte di noi, un polo del nostro essere, di cui l' altro polo giace nell' eternità ed è pur tuttavia vicinissimo e raggiungibile nell' intimo cuore di ognuno di noi. Qui è il punto dove si conciliano necessità e libertà, l' azione della grazia e il miglioramento individuale, S. Agostino e Pelagio, ove la contesa dei secoli si acquieta e si placa nella filosofia dello Schopenhauer.

Queste idee diverranno più comprensibili con l' esame, che stiamo per cominciare, della negazione della volontà di vivere. Anzitutto noi ne determineremo l' essenza, fondandoci su l' esperienza, poscia indicheremo le vie per giungervi, e infine ricercheremo il nuovo principio che vi si manifesta.

X.

DELL' ESSENZA DELLA NEGAZIONE DELLA VOLONTÀ DI VIVERE.

§ 283. Più sopra noi abbiamo diviso tutte le possibili azioni umane in quattro classi, secondo le loro tendenze fondamentali, perchè tutte senza eccezione hanno per fine o il bene proprio o il bene altrui, o il male proprio o il male altrui. Abbiamo poi mo-

Digitized by Google

strato come l'egoismo rivolto al bene proprio sia il tipo fondamentale della volontà di vivere e la forma sotto la quale questa necessariamente si manifesta; e come inoltre l'egoismo possa, in certe circostanze, giungere fino alla malvagità, che, senza vantaggio proprio, ricerca il male altrui. Così tutte le azioni nelle quali si esprime l'affermazione della volontà di vivere, possono ridursi all'egoismo. Che all'infuori di esso non si possa neppur pensare ad alcun altro impulso per la volontà nello stadio di affermazione, fu già da noi dimostrato (§ 262), deducendolo dal fatto che l'esistenza è limitata nello spazio e nel tempo; ma può provarsi anche direttamente, nel modo che segue. Ogni dolore deriva dal fatto che il volere trova ostacoli, ogni benessere, dal fatto che il volere non incontra impedimenti. Ora, l'affermazione è in tutto e per tutto volere, e quindi, per sua natura, una lotta incessante contro gli ostacoli che si frappongono al volere, uno sforzo ininterrotto per raggiungere il benessere.

Eppure — cosa singolare e mirabile! — la più sicura esperienza ci offre esempi in gran numero di azioni, delle quali il fine ultimo non è il benessere proprio, ma il bene altrui a discapito del proprio, o il dolore proprio, ricercato di per sè come tale, con deliberata intenzione e coscienza. Queste azioni, che comprendono tutto ciò a cui si dà il nome di bontà d'animo, moralità, virtù, santità, sono in contraddizione con l'intero ordine fisico del mondo, fondato su l'egoismo, perchè esse, se sono sincere, rivelano un grado più o meno alto di rinuncia, di rassegnazione, di abnegazione del proprio Io, che dà loro quel carattere ultraterreno, che s'impone immediatamente al sentimento: e perciò noi vediamo in queste azioni un principio consistente nella soppressione dell'affermazione, da cui deriva ogni colpevolezza, una **Negazione** della volontà di vivere. Tale espressione, negativa com'è in apparenza e facile a essere fraintesa, urta il nostro modo di sentire, ma dev'essere conservata perchè sola serve a designare il carattere generale ed essenziale che contraddistingue quella categoria di azioni da tutte le altre: del resto, è corroborata dall'autorità di Gesù Cristo, il quale dice: " se alcuno vuol seguirmi, rinunzi a sè stesso, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν „ (Matteo 16, 24).

Digitized by Google

Noi dobbiamo ora dimostrare che un simile atto di abnegazione costituisce l'essenza di ogni azione morale.

§ 284. Tutte le azioni, e quindi anche le azioni morali, si riferiscono o a chi le compie, o ad un altro. Nel primo caso sono egoistiche, mirano al bene proprio, e sono quindi escluse dall'ambito della moralità; possono chiamarsi *avvedute* (adatte al fine, secondo una determinata intenzione), *sagge*, anche (cioè adatte al fine in rapporto a tutta intera l'esistenza), ma non possono dirsi *buone*, perchè fondate sull'amore di se stesso, il quale, come ognun vede, toglie all'azione il suo valore morale. Perciò, fra le azioni che riguardano l'Io, possono dirsi morali solo quelle che, con un atto di rinuncia, si propongono per fine il dolore proprio: tali sono le azioni *ascetiche*, delle quali metteremo in luce più oltre il valore morale. Qui, lasciando in disparte queste azioni, di cui è innegabile il carattere di abnegazione, ci occuperemo di quelle che si propongono come ultimo fine, non il bene proprio, ma l'altrui, e mostreremo che anche in esse ciò che dà loro un valore morale e ci sforza a riconoscerle e ammirarle, è sempre un atto di abnegazione, ossia un atto di negazione della volontà di vivere.

§ 285. Un'azione che ha per proprio ultimo fine di procurare il benessere altrui, contiene di solito due elementi: il primo *eudaimonistico*, in quanto aumenta la felicità d'altri, il secondo *ascetico*, perchè, procurando il bene d'altri, essa costringe chi la compie a un sacrificio più o meno grande, in quanto chi opera diminuisce o nega il bene proprio per accrescere quello di un altro. Si può sollevare la questione se ambedue questi elementi siano necessari per un'azione buona; e, qualora basti uno solo, quale di essi sia essenziale e costituisca il valore morale dell'azione.

Supponiamo che manchi l'elemento eudaimonistico, che, insomma, il sacrificio, fatto con sincera intenzione, fallisca al suo scopo per circostanze fortuite e non procuri il bene del prossimo, anzi, produca proprio il contrario: — una simile azione conserverebbe tuttavia per il nostro sentimento il suo valore intatto.

Supponiamo ora che un'opera buona apporti bene e felicità in

Digitized by Google

sommo grado, ma che manchi dell'elemento ascetico, sia perchè non abbia richiesto nessuna rinuncia al donatore, sia perchè abbia origine in un motivo egoistico, quali l'ambizione, la vanità, la speranza di ricompensa in questa vita o in un'altra, in una parola, che sia determinata da una qualunque tendenza verso il bene proprio: — una tale azione, non appena noi ne scoprissimo il vero movente egoistico, perderebbe ai nostri occhi ogni valore morale. Difatti tutte le buone azioni che sono intraprese con un occulto pensiero di egoismo, hanno una ricompensa materiale, mentre non l'hanno quelle — e son le sole — che sono compiute senza speranza nè desiderio di ricompensa, perchè accompagnate da ciò che gl'Indiani considerano come condizione della moralità ed esprimono con questa bella parola composta: *iha-amutra-phala-bhoga-virâga*, cioè " rinuncia a godere un premio in questo mondo e nell'altro „.

Da queste considerazioni risulta ineluttabilmente che, ciò che noi riconosciamo, spesso con un senso di vergogna e quasi nostro malgrado, prezioso e ammirevole in un'azione morale, è nè più nè meno che l'elemento ascetico in esso contenuto, cioè l'atto dell'abnegazione, della negazione della propria volontà, che in esso si manifesta.

Questa negazione della volontà ha tre gradi: o giunge solo fino a trattenerci dal far male ad altri, in quanto noi non vorremmo, pur potendolo, accrescere il nostro benessere a danno altrui; o ci determina a fare noi dei sacrifici per venire in aiuto ad altri che si trovi in bisogno; o, infine, considera come fine supremo la propria rinuncia, senz'altro intento che di adoperarsi contro la tendenza innata in noi verso il benessere e la felicità, perchè questa tendenza appare peccaminosa e non degna di esistere. Di qui derivano le tre sole virtù possibili: giustizia, amore, ascetismo: esse sono i tre stadi di cui l'ascesa graduale costituisce la via che conduce alla negazione. Pur tuttavia esiste un secondo cammino senza gradi, rapido e dirupato, che porta alla stessa meta. L'una e l'altra di queste due vie formeranno ora argomento del nostro esame.

Digitized by Google

XI.

Le due vie che portano alla negazione.

§ 286. Per tutto il tempo che, nascendo e rinascendo, continuiamo a penetrare in questo mondo di dolori, noi tutti ci troviamo nello stato d'affermazione, cioè di peccato; ma tutti del pari siamo chiamati a entrare nella liberazione da questa vita, passando per l'angusta porta della negazione. Due strade vi conducono, e ciascuno di noi percorrerà, prima o poi, l'una o l'altra: la prima, dolce e gradevole, è *la via della virtù*, la seconda, difficile e spaventevole, è *la via del dolore*. In ambedue i casi, però, la grande guida alla salute è il dolore, che, come mostrammo, è essenziale a questa vita, ed ha per funzione di distoglierci dall'esistenza per indirizzarci al meglio; ma vi è una differenza: nel primo caso, il dolore altrui, conosciuto da noi, diviene, sotto forma di pietà, la fonte di ogni virtù, come dimostreremo più oltre; nel secondo caso invece, il nostro proprio dolore, sentito da noi stessi, riesce a spezzare la volontà, anche la più forte, e la conduce alla liberazione. — Così l'eterna pietà, che non abbandona alcuno di noi, ci parla dapprima soavemente per il tramite dell'intelletto, e poscia in modo rude e terribile rivolgendosi immediatamente alla volontà che è in noi, ossia a noi stessi.

§ 287. Prima di esaminare più davvicino queste due vie che conducono alla negazione, l'una per mezzo del dolore altrui, l'altra per mezzo del nostro proprio dolore, ci importa in sommo grado di mettere in chiaro una questione a cui già ripetutamente accennammo, ma che solo ora può essere trattata nel suo complesso.

All'ordine fisico del mondo se ne contrappone uno metafisico, al regno dell'affermazione si contrappone quello della negazione, che tuttavia rimane inaccessibile e incomprensibile al nostro intelletto, atto a concepire solo l'affermazione. Il nostro intelletto è nulla più che lo specchio del volere, il quale non è un fenomeno in-

Digitized by Google

tellettuale conoscibile: l'intelletto lo sottopone alle proprie tre forme di spazio tempo e causalità e lo rende visibile come mondo. In tal senso, esso è il νοῦς di Anassagora, che (sempre di nuovo in ciascuno di noi) crea il mondo ed è condizione alla costituzione teleologica delle cose (§§ 158. 192); esso è anche la luce, col sorger della quale, secondo la Genesi, comincia la creazione del mondo; — ma questa luce è solo naturale, destinata a scrutare l'espandersi del volere, cioè la natura, senza avere organi per cogliere e comprendere ciò che è soprannaturale. Perciò noi non possiamo designare il soprannaturale se non con espressioni negative, come non-volere, negazione della volontà, *nirvânam* (ossia estinzione), cielo (ossia il vuoto immenso dello spazio): eppure esso è propriamente la sola cosa davvero positiva e reale, al paragone della quale tutto questo mondo splendido e grande non è che un sogno, un'ombra, un soffio, un nulla.

A quel modo che il dominio della negazione ci è incomprensibile perchè le forme del nostro intelletto, spazio tempo e causalità, ci costringono a escluderlo dall'ambito di ciò che dal nostro punto di vista noi chiamiamo esistente, così, sebbene si svolgano ogni giorno sotto i nostri occhi, ci sono del tutto incomprensibili, nella loro vera essenza, gli atti della negazione che traggono origine dal dominio di essa e che ne fanno testimonianza. Questo intende Gesù quando paragona lo spirito di negazione che si rivela in questi atti, ossia lo Spirito Santo che produce la conversione della volontà, cioè la rigenerazione, al vento, di cui udiamo il soffio, ma non sappiamo di dove venga nè dove vada. Queste azioni sono inconcepibili perchè, in quanto *libere*, giacciono fuori della causalità, in quanto *non-egoistiche*, si sottraggono allo spazio e al tempo, ai quali la nostra conoscenza è invariabilmente connessa. Eppure gli atti della negazione, mentre oltrepassano l'ordine fisico del mondo, vi rientrano come parti integranti di esso; come tutti i fatti di questo mondo, possono essere oggetto della conoscenza, e, come tali, debbono assumere la forma e il colore dell'affermazione che domina il mondo, cioè apparire nello spazio nel tempo e nella causalità. Ciò avviene nel seguente strano modo.

La forma generale con cui si manifestano tutti gli atti del-

Digitized by Google

l'affermazione, consiste nel derivare necessariamente dal carattere interno e dai motivi che si presentano dall'esterno. Il carattere interno è sempre *egoismo*, il motivo è sempre un *dolore*, perchè solo il dolore (§ 239) può spingerci a quella modificazione del nostro stato che si chiama azione. Questa è sempre *necessaria*. Tali tre elementi, egoismo dolore e necessità, costituiscono la forma sotto la quale si manifestano gli atti dell'affermazione. Ora, anche le azioni negative debbono assumere questa stessa forma, che è inerente al nostro intelletto, del quale noi non possiamo in nessun caso fare a meno. Perciò anche gli atti nei quali la volontà si nega, per quanto possano appartenere a una sfera in cui domina una libertà eterna, ci appaiono *sotto il punto di vista della necessità*; perciò ancora essi si presentano come il prodotto dell'*egoismo*, che costituisce il carattere, e del *dolore*, che costituisce il motivo. Ma questo egoismo non è più individuale, ristretto alla sfera dell'Io empirico e limitato, ma si estende al prossimo, a tutti gli uomini, infine, a tutte le creature esistenti: non è quindi più il dolore individuale, ma il dolore altrui risentito per compassione, il dolore, infine, del mondo, che ispira gli atti di abnegazione. Perciò, non come vittima espiatoria, come credeva il realismo giudaico, ma *perchè sa di essere identico col mondo*, sopporta il santo i dolori (Isaia, 53, 4), sopporta i peccati del mondo (Giov. 1, 29).

Gli atti dell'affermazione distano da quelli della negazione, come la terra dal cielo, e tale distanza si annuncia senz'altro, immediatamente, all'intimo del cuore; ma, non appena noi esaminiamo gli atti di abnegazione alla luce dell'intelletto, tosto riusciamo a scoprire in essi pure un *egoismo*, che, *rifuggendo dai dolori*, compie l'azione morale *per necessità*.

Questo modo di considerare la santità come *un egoismo che riconosce sè negli altri*, fu già da noi dimostrato insufficiente; ma è la concezione più profonda di quelle opere ultraterrene, a cui possiamo giungere col nostro intelletto. Noi la dobbiamo alla meravigliosa profondità di pensiero dei saggi indiani, le opere dei quali ne sono pervase: da essi la tolse lo Schopenhauer. Brevemente e semplicemente, così è espressa, ad es., in Manu (12, 91):

Digitized by Google

sarvabhûteshu ca âtmânam, sarvabhûtâni ca âtmani
samam paçyan, âtmayâjî svârâjyam adhigacchati.

" Trovandosi in tutte le creature e ritrovando in se stesso ogni essenza, egli entra, offrendo l' olocausto all' Io, nello splendore del proprio Io „.

§ 288. Da quanto abbiam detto risulta che la conversione della volontà alla negazione non deve intendersi affatto come una *fuga* (egoistica) *davanti ai dolori dell' esistenza*, benchè la negazione, come avviamento al non-volere, sia la vera panacea contro il volere e contro gli ostacoli, cioè contro i dolori, in cui questo si urta, e benchè il dolore che pervade il mondo, sia che lo vediamo in altri sia che lo sentiamo in noi, paia al nostro intelletto provocare la conversione della volontà (quantunque non la provochi di fatto perchè non soggetta alla causalità). — Con la riserva, che noi qui dobbiamo rappresentare ciò che per sua natura non può rappresentarsi, e che quindi la nostra esposizione è in un certo senso figurata, passiamo ora a esaminare le due vie che conducono alla negazione: la virtù e il dolore.

§ 289. Seguendo la prima via, la volontà giunge alla conversione salutare, in quanto essa, per mezzo della conoscenza, fa proprio il dolore degli altri, e quindi (in apparenza egoisticamente) si distoglie dall' esistenza e dai suoi dolori. Appropriarsi il dolore degli altri per mezzo della conoscenza si chiama **compassione**, e questa, nel senso, non poetico, ma pratico, che qui diamo alla parola, è inesplicabile empiricamente. Essa è un fenomeno esclusivamente metafisico, perchè chi prova compassione, nell' atto che ritrova sè nei sofferenti e ne fa propri i dolori, sopprime in pratica e senza rendersene conto, i confini che dividono l' Io dal non-Io, come fa il filosofo nella conoscenza astratta e l' artista nell' intuizione immediata.

Come noi mostreremo, dall' egoismo ampliato dalla conoscenza trascendentale, a cui diamo il nome di compassione, derivano le tre sole virtù possibili, *giustizia*, *amore*, *ascesi*. Ma ciò vale solo

Digitized by Google

per la concezione astratta, cioè esteriore, che riconduce ogni cosa all' unico dominio ad essa accessibile, quello del volere, dell'affermazione, dell' egoismo: in verità invece, e considerata da un punto di vista interiore, ogni virtù è un non-volere e ha le sue radici nel suolo ascetico della negazione, inaccessibile alle forme della nostra conoscenza. Perciò appunto la virtù più pura e più elevata, l'ascesi, è fra tutte la più incomprensibile.

Primo grado della negazione: *giustizia.*

§ 290. Giusto è colui che non commette ingiustizia contro alcuno, che si impone di non invadere li dominio della volontà altrui (§ 270), che per tutto quanto si riferisce al corpo ai beni e all' onore, lascia a ciascuno il suo *(suum cuique).* Questa condotta può derivare da due ragioni molto diverse. La prima è l' egoismo, in quanto il giusto non commette ingiustizia perchè ne tema conseguenze dannose per sè, o punizioni temporali, o perdita del buon nome, o castigo nell' altra vita, ovvero anche per pura e semplice inerzia, per abitudine o per vanità. Questa specie di giustizia (δικαιοσύνη πάνδημος) non ha alcun valore morale. — A essa si contrappone una giustizia di tutt' altra origine (δικαιοσύνη οὐρανία): chi la segue si astiene dal commettere ingiustizia perchè non vuole che venga danno ad altri, e ciò, perchè egli anticipa il dolore che proverebbe il suo prossimo se soffrisse ingiustizia. Essa dunque trae origine dalla compassione. Così la compassione è il movente di ogni vera giustizia, anche quando l' azione giusta non è provocata da un impulso immediato del cuore, ma, come accade per lo più, dal principio inviolabile, adottato una volta per tutte, di non toglier mai a nessuno, per nessuna ragione, ciò che gli spetta, perchè appunto questo principio trae la sua prima origine dalla compassione, che, simile a una fonte debole e intermittente, lo alimenta quasi fosse un serbatoio a cui noi possiamo attingere secondo il bisogno. — Ma la nostra coscienza riprova un' ingiustizia anche quando colui che ne è l' oggetto non ne soffra danno, sia perchè non sente il male che gliene viene, sia perchè non lo viene a conoscere. Da ciò risulta evidente che la ragione ultima della

Digitized by Google

giustizia morale, mentre al nostro intelletto dominato dall'affermazione pare consistere nella compassione, in realtà risiede nell'ascetismo della negazione, incomprensibile alla nostra mente.

Secondo grado della negazione: *amore.*

§ 291. La filosofia deve distinguere tre forme di amore, sebbene queste in realtà sovente si confondano l'una con l'altra: 1) *l'amore sessuale* (ἔρως), che può intendersi come l'amore per le proprie membra, e che è affine all'amor materno, fondato pure su l'istinto; 2) *l'amicizia* (φιλία), che impone sacrifici e ne ottiene in ricambio, ed è basata sui bisogni egoistici di comunione, di conversazione, di consolazione, di consiglio, ecc.; 3) *l'amor del prossimo* (ἀγάπη), che è prodotto dalla compassione (di cui il contrapposto e il complemento negativo è la compiacenza per il bene altrui), e ci induce a prestare aiuto a tutti indistintamente coloro che si trovano in bisogno, e si estende a tutto ciò che soffre, e quindi anche agli animali.

Solo quest'ultima specie di amore è un fenomeno morale appartenente alla negazione: l'amore coniugale, l'amore per i genitori e per gli amici lo è solo in quanto contengono l'elemento ascetico, che in realtà vi si trova sempre più o meno, quantunque tal genere di amore abbia ogni sua radice nell'egoismo, poichè, cosa mirabile, in questo mondo dell'affermazione noi troviamo dovunque un'elemento di negazione senza del quale esso non potrebbe sussistere: simile all'elemento del fuoco rapito dal demiurgo Prometeo a un'altra sfera e che, in piccola quantità, serve alla conservazione delle cose, mentre nella sua interezza distruggerebbe il mondo.

Alla giustizia, che rinuncia a cercare *il bene proprio a danno altrui*, tien dietro l'amore, che rappresenta un più alto stadio della negazione, perchè procura *il bene altrui a danno del proprio*. Mentre l'uomo giusto riconosce sè negli altri solo in quanto è necessario per non danneggiarli, l'uomo che ama fa un passo di più, spezza i vincoli posti dalla natura alla sua individualità, per trattare il prossimo come se stesso (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν), perchè sempre riconosce sè negli altri. E questo atto di riconoscere

Digitized by Google

proprio Io nel prossimo, egli lo estende sempre più, fino ad applicarlo anche a chi abbia sentimenti ostili a suo riguardo (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν), e a chi gli toglie il mantello offre anche la veste, e la vita propria sacrifica per i nemici. In quest'ultimo caso l'amor del prossimo si cambia in negazione completa del proprio Io: — la seconda virtù conduce alla terza, la più alta fra tutte.

Terzo grado della negazione: *ascesi.*

§ 292. L'ascesi sta alle altre virtù come il rimorso per aver commesso certe colpe determinate sta alla coscienza che l'intera nostra vita è colpevole; e, come ogni cosa altissima, essa è in sommo grado esposta a esser fraintesa e falsata. Pura può dirsi solo quando sia la continuazione, la sublimazione della giustizia e dell'amore: perciò la Scrittura la riconosce solo a questa condizione (I. Cor. 13,3). Per il modo esteriore di considerare le cose che è proprio della nostra conoscenza, l'ascesi si riconnette ai gradi inferiori della negazione nel modo seguente. La compassione, da cui (secondo il nostro modo d'intendere) deriva ogni vera virtù, può raggiungere un grado nel quale si riconosce il proprio Io in ogni natura vivente, in modo da vivere in ogni essere e per ogni essere, così come prima si viveva nel proprio Io e per il proprio Io. Ma il santo, finchè riveste corpo mortale, è sempre in pericolo di cadere, dall'alto di questa conoscenza, nell'illusione dell'individuazione. Difatti, come dice l'Apostolo (Rom. 7,23), egli vede " un'altra legge nelle proprie membra, che combatte contro la legge che è nel suo spirito „; e così la colpevolezza dell'esistenza corporea, non mai del tutto vinta, lo sospinge in una lotta senza tregua, a " uccidere le membra del corpo e le loro opere „ (Col. 3,5. Rom. 8,13), a " crocifiggere la carne insieme con i suoi desideri e le sue passioni „ (Gal. 5,24). In tal modo nasce l'ascesi, con tutte le sue varie forme, dalla semplice astinenza alle imprese meravigliose degli asceti indiani, i quali, dominati dalla coscienza che annientando il volere si annientano anche gli ostacoli che si oppongono al volere, cioè i dolori, inventano le più raffinate torture contro il corpo, organo dell'affermazione, per acquistare e rinno-

Digitized by Google

vare di continuo la certezza che la loro anima si è liberata dal corpo, ossia, che in loro la volontà ha ripudiato l'affermazione. Più oltre mostreremo che vi sono altri mezzi per ottenere tale certezza: quindi noi non desideriamo che la forma indiana dell'ascesi divenga la nostra, ma speriamo che anche in noi possa trovarsi quello spirito da cui ebbe nascimento.

Poichè in sostanza si tratta di negare, non la *vita*, ma la *volontà di vivere*, la caratteristica dell'asceta consiste, non in *atti esterni*, ma in una *disposizione d'animo interna*. Questa è l'elemento essenziale e dovunque identico della negazione: gli atti ne sono solo i segni esteriori e possono quindi variare. Così l'ascesi può manifestarsi con la povertà, se non si vuol godere mentre altri sono in povertà; con il digiuno e la mortificazione, se si vuol tormentarsi il corpo per opporsi all'affermazione; con la castità, se, per compassione verso i dolori dei nascituri e per non perpetuare lo stato di colpevolezza che si connette all'uomo, alcuno si astiene dal procreare; con la solitudine, nella quale i penitenti cercano un rifugio contro il mondo e i suoi piaceri: — e tutte queste forme di rinuncia sono grandi e degne di ammirazione, purchè prodotte da una sincera disposizione ascetica.

Ma questa stessa disposizione, che ha radice nella coscienza della colpevolezza della nostra esistenza, può manifestarsi anche in modo tutto diverso. Noi la ritroviamo dovunque si mostra, in piccolo o in grande, *una lotta contro la propria natura*, *senza motivo egoistico*. Così, ogni qualvolta si verifichi siffatta condizione, noi chiameremo col come di asceta, non solo chi vive in volontaria povertà, ma anche chi, invece di usare delle proprie ricchezze per il proprio benessere, se ne serve per alleviare i dolori altrui o per opere utili a tutti gli uomini; non solo chi osserva una castità perfetta, ma anche chi, con un lavoro indefesso, si sacrifica per la propria famiglia; non solo chi indebolisce il corpo con digiuni e mortificazioni, ma anche chi, nell'esercizio della professione, osserva scrupolosamente il dovere senza riguardo al proprio vantaggio, fino a giungere al sacrificio della propria personalità. Perciò chi desidera di percorrere la più sublime via, trova un'occasione per farlo nella posizione che occupa, qualunque essa sia. Questo intende l Codice di Manu (11, 235):

Digitized by Google

brâhmanasya tapo jñânam, tapah kshatrasya rakshanam,
vaiçyasya tu tapo vârtâ, tapah çûdrasya sevanam.

" L'ascesi dei dotti è la conoscenza, l'ascesi dei guerrieri è la difesa, l'ascesi degli operai è il lavoro, l'ascesi degli schiavi è il servire „.

Perciò noi dobbiamo, non modificare la nostra attività, ma sibbene la disposizione d'animo da cui essa trae origine, e, invece di rifugiarci in un quietismo che aborre da ogni fatica, perseverare coraggiosamente nella lotta della vita, consci che la fatica dell'esistenza ci fu imposta per purificarci dall'egoismo e dalla colpa che da questo deriva. Del resto, sia che ci sottoponiamo, come i Brahmani, a dure e tormentose penitenze, o limitiamo, come il Buddha, le esigenze dell'ascesi alla povertà e alla castità; sia che ci nutriamo, con Giovanni il Battista, di locuste e miele selvatico, o beviamo vino con Gesù e partecipiamo a festosi conviti; sia che, come gl'innumerevoli martiri di tutte le confessioni, noi moriamo per la nostra fede, o, cosa più difficile, viviamo per essa come lo Schopenhauer, — poco importa *che cosa* noi facciamo, importa invece *come* lo facciamo. Perciò noi non domanderemo con il carceriere di Filippi (Atti 16, 30) " che debbo io fare per essere salvato? „ ma piuttosto: " come, con che spirito, con quale disposizione d'animo debbo io comportarmi nella vita? „ — La risposta ci è fornita dalle parole della Bibbia (I Cor. 10, 31): Εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε; e come spiegazione della parte mistica di questo passo serva il verso seguente:

tasmâd asaktah satatam kâryam karma samâcara,
asakttohi âcaran karma param âpnoti purushah.

" Perciò veglia sempre al dovere che t'incombe, senza attaccamento (all'esistenza), poichè chi veglia al proprio dovere senza attaccamento, ottiene ciò che vi è di più alto „ *(Bhagavadgîtâ,* 3, 19. cfr. 9, 27).

Ancora un altro punto vogliamo menzionare, che può gettare qualche luce sul dogma fondamentale del cristianesimo. Il santo, che è giunto alla vera conoscenza, sa di accogliere in sè tutta

Digitized by Google

quanta la volontà di vivere (§ 168, 2) e ha quindi coscienza che annienta i dolori del mondo annientando il suo Io che li sopporta. Questa coscienza non è menzognera: e il santo, sublimando e liberando la volontà che è in sè, sublima ed eleva il mondo intero. Per lui, illuminato dalla conoscenza trascendentale, rimane del mondo solo un vano fantasma, un' ombra senza realtà (§ 174). — Ma a noi altri la cosa appare diversa, perchè ancora consideriamo il mondo dal punto di vista empirico dell' affermazione; e solo quando in noi si risveglia la conoscenza trascendentale, diveniamo partecipi della liberazione. — Si potrebbe dunque intendere la dottrina del Cristianesimo così: il Cristo avrebbe liberato il mondo nella propria persona; ma non perciò noi siamo liberati, finchè non ci siamo fatta propria l' opera del Cristo per mezzo della fede: — e la fede, come vedremo più chiaramente fra poco, è appunto quella conoscenza trascendentale.

§ 293. Felice colui che si incammina alla negazione per il soave sentiero della giustizia dell' amore e dell' ascesi. A lui è risparmiata l' altra orribile via, che conduce alla stessa meta per mezzo del nostro soffrire. Numerosi son quelli che debbono scegliere quest' ultima, e spesso possiamo osservare che una volontà molto egoistica, fortemente appassionata per la vita, si trasforma d' un tratto, per effetto, sia di un grande dolore che lo colpisca improvviso, sia di una lunga malattia, sia della perdita di una persona cara, sia anche per l'avvicinarsi della morte, come accade ai delinquenti prima di essere giustiziati. Questa è *la via del dolore* (chiamata dallo Schopenhauer δεύτερος πλοῦς), che tanto più violentemente scuote l' uomo, quanto più forte è la volontà da piegare. Difatti ogni dolore proviene da un impedimento opposto al volere; e più è violento tale volere, tanto più intensamente è sentito l' ostacolo, tanto più grave quindi è il dolore. Ma quando il volere si è convertito in non-volere, scompare insieme con il volere ogni possibilità di ostacoli e quindi di dolore: anche la sofferenza fisica ha una fioca eco in colui del quale il corpo, vuoto di volere, continua a vivere, come continua a girare il tornio del vasaio dopo che fu compiuto il vaso.

Digitized by Google

§ 294. Ricapitolazione. — Dopo di avere determinata l'essenza della negazione e aver conosciuto le due vie che ad essa conducono, vogliamo ora provarci a riassumere quanto abbiamo detto intorno alla radice inconoscibile della moralità e al nostro modo, del tutto insufficiente, di comprenderla, per rischiarare il più che sia possibile la difficile questione.

Incominciando il nostro studio dall'esterno, noi abbiamo anzitutto distinto (§ 261) due fini morali: il bene altrui e il dolore proprio, corrispondenti a due motivi: la compassione e l'ascesi, o, se si vuole usare un altro termine, l'ascetismo. Il nostro esame ci portò quindi, da una parte, a concludere che ogni azione morale è essenzialmente ascetica (§ 285), mentre dall'altra noi fummo costretti, (per non rinunciare a farcene un concetto), a derivare anche l'ascesi, come le altre virtù, dalla compassione, perchè in essa scorgemmo una lotta contro l'ostacolo che la natura frappone alla compassione, ossia una lotta contro l'individuazione (§ 292). In questo modo, i due moventi morali si fondono inaspettatamente insieme e assumono una posizione reciproca paragonabile a quella dell'interno e dell'esterno, dell'anima e del corpo: come questi, essi sono una cosa identica in sè, che, considerata da due opposti punti di vista, appare sotto due aspetti distinti.

Considerata dall'interno, ogni moralità è *negazione*, il suo movente è sempre *ascetico*, il suo fine è sempre *il dolore proprio*. Ma il dire *il dolore proprio come fine di un'azione*, è nulla più che una frase, a cui non corrisponde nessun concetto che si possa pensare o comunque rappresentare. Difatti, siccome ogni essere è volere (cioè affermazione), noi dovremmo qui rappresentare *l'attività di una cosa non esistente*, e per far ciò noi non abbiamo alcuna forma intellettuale, perchè l'intelletto è l'organo dell'affermazione, creato dall'affermazione e adatto solo all'affermazione.

Siamo quindi ridotti a considerare il mistero della moralità dall'esterno, ove il non-volere appare come volere, e la negazione, sotto l'aspetto dell'affermazione. Così nello specchio infedele del nostro intelletto le azioni morali, al pari di tutte le altre, si riflettono come una *fuga* (egoistica) *davanti al dolore;* e pare che si distinguano dagli atti dell'affermazione, non per una *modificazione*

Digitized by Google

della volontà (che non perde la sua determinazione egoistica), ma per una *modificazione della conoscenza*, sia, che, seguendo la prima delle due vie, sembri che noi, alla maniera degli Indiani, riconosciamo noi stessi in tutto ciò che vive, sentiamo il suo dolore come compassione e ci affatichiamo di alleggerirlo con opere virtuose; sia che, seguendo la seconda, paia che noi, indottivi dalla nostra infelicità individuale, giungiamo a conoscere il nulla e il dolore dell' esistenza e quindi a preferire all' essere il non-essere (che è raggiungibile solo per mezzo della negazione). — Più di una volta noi siamo arrivati a tali punti, ove l' insufficienza di tutta questa concezione risultava evidente. Tale è il caso per ciò che segue.

§ 295. Se la causa vera e sufficiente della negazione fosse, non la misteriosa trasformazione del nostro interno, ma il dolore, basterebbe una data quantità di dolore per costringere, in modo sicuro e definitivo, la volontà a convertirsi. L' esperienza invece ci mostra che il dolore può condurre anche a una meta del tutto diversa, la quale, ben lungi dall' essere negazione, è piuttosto un più alto grado di affermazione. Quest' ultimo rifugio della volontà di vivere che nessun dolore potè spezzare, è il *suicidio*. Quella disgregazione che è caratteristica della volontà nello stato di affermazione (§ 191), si rivela qui nel suo più violento e più orribile contrasto, poichè l' individuo, divenuto nemico di se stesso, si distrugge. Ciò che spinge al suicidio, è sempre un eccesso di dolore (non si può chiamare suicidio quello che avviene per follia). Ora, ogni dolore è un ostacolo al volere, ed è, come vedemmo, risentito tanto più fortemente quanto più violento è il volere; e occorre che il dolore sia oltremodo grande, per sopraffare l' amore della vita innato in noi. Da ciò consegue, che il suicidio rivela sempre un alto grado di affermazione della volontà. Esso è riprovevole per ciò, che il suicida tenta sottrarsi al dolore, che dovrebbe condurlo alla negazione: — ma noi sappiamo che questo suo tentativo è vano, perchè la vita si accompagna sempre fatalmente alla volontà di vivere (§ 248). Ovunque è volontà, ivi è pure vita, perchè la vita non è che la volontà resa visibile. La vita è un beneficio largito a noi per poter giungere a conoscere noi stessi e pervenire

Digitized by Google

così alla negazione. Il suicida si priva di questo beneficio, perchè sottrae alla propria volontà la visibilità, ossia la vita, che avrebbe potuto condurla alla negazione: — da ciò la profonda compassione che egli sempre ci ispira.

§ 296. Duro suona il nome di *negazione*: eppure il Salvatore, che per primo l'usò, dice: " Il mio giogo è dolce e leggero è il mio fardello „. A noi soli pare diversamente, finchè siamo pieni di affermazione. Per guarircene, ci fu data la vita: nessuna teoria può sostituire le lezioni che da questa ci vengono, perchè solo nel corso della vita noi impariamo a veramente conoscere l'essenza dell'affermazione e acquistiamo la possibilità di distogliercene. Perciò, finchè siam giovani, ci riesce difficile di accettare l'esigenza cristiana della negazione; ma col procedere dell'età, quando la vita stessa ci ha insegnato il vero valore della vita, accade, più spesso di quanto si creda, che al morire del corpo preceda il morire della volontà: e noi vediamo allora il viso del vecchio illuminarsi di un fulgore di contemplazione, — in contrapposto ad altri volti pure di vecchi, ai quali la volontà non spezzata dall'esistenza e rivolta ancora con rimpianto alla vita che fugge, dà un'impronta tutta speciale di scontento. — Così si avvicina la morte. Essa ha, secondo gli Indiani, due facce; l'una spaventevole e terribile, per coloro che, quando si spengono le facoltà vitali, sono tuttora pieni del desiderio di vivere; l'altra, amabile e benevola: così la vedono coloro dei quali la volontà si è convertita, — così la vide l'apostolo che, giunto al termine di una vita incomparabile, era in dubbio solo se dovesse preferire di *morire* o di *vivere per gli altri* (Fil. I, 21-24). — Nell'ora della morte, come dice lo Schopenhauer, si decide se l'uomo debba tornare in seno alla natura per una nuova vita, per un nuovo dolore e una nuova morte, o se, liberatosene, entrerà nel regno della negazione, che la Bibbia chiama βασιλεία τῶν οὐρανῶν, e gli Indiani *nirvânam*, nome che significa " estinzione „ e " beatitudine „. È un'estinzione difatti, ma solo del nostro intelletto e del mondo infinito che esso sorregge; ma già il poeta pagano domanda con profonda divinazione

τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν; —

Digitized by Google

e il cristiano " seppellisce i fanciulli con Cristo per il battesimo, nella morte „, non appena essi son nati (Rom. 6,4), ben sapendo che, considerata dal più alto punto di vista, questa vita di peccato è **morte**, e che il morire con Cristo è entrare nella vita *vera ed eterna*.

XII.

Del principio della negazione.

§ 297. Da ultimo, rimane una questione, alla quale meno ancora che ad ogni altra ci è dato rispondere in modo soddisfacente. In che modo avviene nella volontà, che ha per carattere fondamentale l'attaccamento alla vita, quell'immensa trasformazione, quel distacco dalla vita, che, come vedemmo, dà origine alla virtù e alla santità, e che è proposto a ciascuno di noi come fine ultimo e meta fra tutte la più alta? —

Siccome la causalità non è che la forma sotto la quale si manifesta l'affermazione della volontà, la volontà non vi è sottoposta, e quindi è libera: ora, per cercare una causa a tale conversione, bisognerebbe ricorrere a questa libertà della volontà, che appunto rende impossibile una tale ricerca. Ma la libertà, in cosiffatto senso, è un concetto puramente negativo, mentre, se vi è qualcosa di positivo, è proprio ciò di cui qui trattiamo, la conversione della volontà.

Il Cristianesimo ne parla come di una trasmutazione e rigenerazione dell'uomo interno, operata dalla *fede*. Ma che cosa si deve intendere per fede? Il definirla come ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων (Ebrei, 11, 1), non è che una spiegazione letterale, e porterebbe a concludere che la fede è solo una convinzione senza ragion sufficiente. Invano cercheremmo un'altra spiegazione non mitica di questo stato, molto reale, che la religione cristiana chiama fede: di sicuro vi è solo che la fede è 1°) la causa sufficiente della moralità, e tuttavia 2°) un fenomeno intellettuale che si distingue dal sapere empirico in modo specifico.

La teologia indiana ci permette di compiere un nuovo passo in questa direzione. Essa designa il sapere empirico col nome di

Digitized by Google

ignoranza *(avidyâ)* e vi contrappone la scienza *(vidyâ)* come principio della negazione. La scienza è la conoscenza dell' unità dell'essere, la quale, non essendo nulla più che il ritrovare negli altri il proprio Io, ha per immediata conseguenza la soppressione dello stato individuale, la virtù e la moralità. Noi abbiamo già veduto che questa dottrina (la quale permette di spiegare al popolo il concetto di πίστις) contiene la più alta concezione della negazione a cui ci sia dato di giungere; ma, come pur vedemmo, anch' essa è tinta del colore dell' affermazione, perchè fa derivare gli atti della negazione dalla compassione, cioè da un egoismo reso più ampio dalla conoscenza, egoismo che, stimolato dai dolori del mondo come da motivi, produce necessariamente i fenomeni della virtù e della santità. Ma, in verità, negli atti della negazione si manifesta, non il volere, ma il non-volere, non l'egoismo, ma il suo contrario, che riluce negli atti della negazione: il che tuttavia ci è vietato di pensare e di intendere, forse perchè altrimenti la negazione diverrebbe oggetto di speculazione per l'egoismo. — E così, su la più importante di tutte le questioni, noi vediamo steso un velo che mano mortale non solleverà mai.

§ 298. Se fosse permesso di dare alla cosa più importante il nome più significativo, se convenisse applicare il più oscuro vocabolo alla cosa più oscura, noi vorremmo designare col nome di **Dio** il principio della negazione, e null' altro. Ma con tale parola non dobbiamo intendere un essere personale, quindi limitato, e per ciò egoistico, e quindi colpevole. Chi si renda ben conto (il che è assai raro) di che cosa sia la personalità, si sentirà indotto a considerare quasi un blasfema il concepire l' essere degli esseri in forma di persona. Esso è piuttosto una forza ultra-terrena, un principio che soggioga il mondo, una cosa che nessun occhio può vedere, nessun nome designare, nessun concetto raggiungere, nè ora nè mai. E questo essere, in ultima analisi, siamo noi stessi: e appunto di noi canta un inno del Rigveda (10, 90), dicendo che *una parte* del nostro essere costituisce l'universo, e *tre parti* sono nel cielo, immortali. Dal fondo del nostro Io, che riposa oltre l' esistenza in seno alla divinità, a mano a mano che noi comprendiamo gli errori del-

Digitized by Google

l'esistenza, ascendono le forze primordiali, che, mutando l'immutabile, dalle tenebre mortali della colpa conducono alla luce della negazione per mezzo della virtù e della santità. In questo senso noi possiamo, rigettando ogni *sinergismo*, dire con la Scrittura: Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν (Fil. 2, 13).

Per noi, come per il Cristianesimo, Dio è il *principio della redenzione*, che, come Spirito Santo, si fa sentire nel nostro interno ogni giorno e ogni ora; anzi potremmo accedere ancor più alla concezione biblica e considerare Dio anche come il *principio della creazione*, se potessimo risolverci (per parlare in metafora) a porre il peccato originale prima della creazione. In tal caso, la creazione sarebbe l'espandersi dell'affermazione nello spazio nel tempo e nella causalità e quindi la sua rivelazione, che, difatti, è il primo passo verso la liberazione.

§ 299. Da queste combinazioni trascendenti e audaci torniamo all'esperienza, l'analisi della quale costituisce, dal principio alla fine, il nostro unico compito, e limitiamoci a indovinare Dio dalle traccie della divinità conservate nell'esperienza, come faremmo per il sole dai suoi riflessi. E queste traccie noi possiamo ritrovare solo in noi stessi, ove appaiono nel dominio del volere e in quello della conoscenza.

Nella nostra volontà, la divinità si manifesta come quella forza che la fa convertire alla negazione. Tale conversione può essere improvvisa, ma può accadere anche per una graduale trasformazione dell'intimo sentimento. Quest'ultima contraddice bensì all'immutabilità del carattere empirico, ma ciò significa solo che a noi manca una forma intellettuale per comprenderla. E nemmeno possiamo formarci un'idea dell'immensa potenza di questa forza di conversione: una forza che sapesse fermare la terra nel suo corso e lanciarla in direzione opposta, sarebbe poca cosa in confronto alla forza dello Spirito Santo. Là, si tratterebbe solo di un cambiamento fisico, per quanto grande: qui invece si tratta di una conversione della volontà di vivere, che si manifesta in questo mondo incommensurabile, con tutti i suoi soli e i suoi pianeti, e tuttavia, una e indivisa, abita in ciascuno di noi e in ciascuno di noi dovrà compiere la sua conversione.

Digitized by Google

La seconda traccia della divinità in noi riguarda la conoscenza. Qui essa si rivela come quella voce intima che giudica, anche contro la nostra volontà, le azioni buone e cattive, ora degli altri, ora di noi stessi, e si rivela nell'indignazione da cui siamo presi alla vista di un atto colpevole, e nell'ammirazione, non di rado mista di vergogna, che ci avvince immediatamente davanti a una nobile azione. — Ma anche le nostre azioni trovano il loro giudice in questa voce: essa risuona nei rimorsi angosciosi che assalgono il colpevole dopo un delitto e che non di rado lo inducono a darsi in mano alla giustizia temporale; e si fa pur sentire dopo una buona azione, compiuta sovente con sacrifici dolorosi, in quella soddisfazione con cui nessun piacere egoistico, nessun bene terreno può essere paragonato: — *nella pace con Dio, che supera ogni ragione.*

§ 300. Se ora, giunti alla fine, rivolgiamo uno sguardo al nostro edificio metafisico, questo ci appare simile a una montagna che, riposando su le salde rocce dell'esperienza, si leva a grado a grado sempre più in alto e termina con tre cime. — Noi abbiamo raggiunta la prima vetta nella *Metafisica della Natura,* dimostrando l'unità di tutto ciò che esiste e riconoscendo che la volontà di vivere, unica in sè, si espande nella variopinta molteplicità del mondo. — Abbiamo salita la seconda nella *Metafisica del Bello:* sopra di noi vedemmo l'eterno fulgore del mondo delle idee, sotto di noi, le loro ombre imperfette nella natura. — Ma restava da ascendere il terzo vertice, il più sublime di tutti, nella *Metafisica della Morale.* Di là, più che da qualunque altro luogo, noi potevamo sperare di gettare uno sguardo nel regno eterno da cui è uscito questo nostro mondo, come un luogo di cura e di salute. Con grandi sforzi ci siamo sollevati su per questa che è la più alta cima della conoscenza umana — e l'abbiamo trovata ravvolta di nubi, cosicchè noi, affaticandoci a tentoni, riusciamo a mala pena a trovare la strada su cui posare i nostri piedi, mentre siamo più prossimi che altrove al regno della luce.

A più alto volo non ci sorregge nessun'ala, — qui finisce il sentiero, e si perde nella nebbia. Ma non ci lascia deserti di spe-

Digitized by Google

ranza. Ci sia dunque conforto sufficiente, giunti alla più alta cima del finito, e sollevando i nostri occhi verso l'alto, di intravedere, per il velo, fatto più tenue, delle nuvole, le stelle eterne, che spandono su noi abbastanza luce da rischiararci la via in mezzo alla tenebra dell'esistenza.

Na tatra sûryo bhâti, na candra-târakam
Na imâ vidyuto bhânti, kuto' yam agnih. —
Tam eva bhântam anubhâti sarvam,
Tasya bhâsâ sarvam idam vibhâti.

" Là non splende il sole, non la luna, non le stelle, non queste folgori, e meno ancora il fuoco terrestre. — Di lui solo, il risplendente, risplende ogni cosa, della sua luce rifulge tutto quanto l'universo „. *(Kâthaka-upanishad,* 5, 15).

Digitized by Google

I.

INDICE DEI NOMI E DELLE COSE

Abnegazione 216. 218
Accordo (triplice accordo) 3
Acume 61
Adam Kadmon dalla Kabbâla 12
Adamo e Cristo 116
Adattamento al fine 102
– al f., interno ed esterno 129
– pratico ed estetico 156
Adesione 121
adhaesione (ex) 43. 46. 48. 52
Affermazione 111 sg. 188
Afferm. e negazione 110 sg. 191
Agamennone di Eschilo 164
ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν 225
ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν 114. 224
Agnosticismo 11 sg. 14
Agostino e Pelagio 215
Aham brahma asmi 109
αἰσθητὰ ἀΐδια 117
Alcibiade 134
Alibi 53
" Alla luna „ (del Goethe) 166
Allegoria 163
Ambizione 198
Amore 194
– ἀγάπη 194. 224
– ἔρως 224
– φιλία 224
Analogica (prova an.) 103
Anassagora 220
Anatomia 34
Anatomia e fisiologia 153
ἀνήριθμον γέλασμα 152
Añhromainyu 116
Anima e corpo 100
Animale 16. 122. 161
– gl' individui animali non sono immortali 180
– intelletto animale 37.72
antecessione (ex) 43. 46. 48. 53
Antinomia continua fra il punto di vista empirico e il trascendentale 182
ἄνθρωπος ψυχικός e πνευματικός 109
ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν 116
â pipîlikâbhyas (giù giù fino alle formiche, Brh. Up. 1, 4, 4) 69
Apollodoro 49
a priori e a posteriori 24. 41 sg.
apûrva 110
Archimede: δός μοι ποῦ στῶ, 35
Architettura 155
Aristotele 66. 135. 159
Aritmetica 49
Armonia 169
Arte: come educatrice 161
– esplicativa e imitativa 158
– e moralità 154
– e natura 155
Artista 147
Artistico: intuizione artist. 146
– prodotti artistici 153
asaktah 227
Ascesi 216. 217. 223. 225
Astrazione (processo d') 72 sg.
Ateneo 49
âtman (l' Io) 94

Digitized by Google

Atomismo 125
αὐτὸ καθ' αὑτό 15
avidyâ 41. 233
Avvedutezza e saggezza 217

Ballo 159
Barba 148
Battesimo 231
Bellezza 143. 147. 151
Bello (il) e il caratteristico 160
bellum omnium contra omnes 124. 131. 205
Bhagavad-Gîtâ 21. 114
Biblica (metafisica b.) 114
– (teologia b.) 211
Bimbi 63
Böhtlingk e Roth 140
brahma-âtma-aikya 123
Brahman 114
Brahman e volontà 123
Buddha 201. 203
Buddhi (mahân) nella filosofia Sâṅkhya 12
Buddhi nella filosofia Vaiçeshika 81

Çaṅkara 212
Calore 121
Capillarità 121
Capitello 157
Carattere specifico 159
Carattere specifico e carattere individuale 120. 180
Caratteri e azioni 166
Caratteri nella poesia 164
Caratteristiche 102
Caricatura 159
Carnea (nutrizione c.) 195
Caso (incontro di due serie causali) 182
Castità 226
Categorie aristoteliche 73
Categorie di Kanâda 73
Causa, stimolo, motivo 31. 91. 107
Causalità 30
Causalità a priori 50
Cervello 34. 37 sg. 58
– sue funzioni 6. 55
Cervello, intelligenza, ragione 78
Chimiche (forze ch.) 124
Chimiche (idee ch.) 151
Cielo (regno dei cieli, βασιλεία τῶν οὐρανῶν) 110. 231
Cinesi 210
Classici (tipi dei classici) 160
Codice penale 208
Coesione 121
Colpevolezza dell' esistenza 200
Combinazioni chimiche 122
Commedia 167
Compassione 222-23. 225. 230. 233
Compassione e ascesi 229
Concetto 71
Concetto, giudizio, conclusione 70
Concetti: loro ampiezza e loro contenuto 74
Conclusione (*nyâya*, συλλογισμός) 75
Condizioni causali 31
Conoscenza (teoria della conoscenza) 36 sg.
Considerazione del mondo esteriore 5
Contemplazione individuale ed estetica 137
– estetica 138
– estetica e moralità 142
continuitate (e) 43. 47. 50. 54
Conversione della volontà 201. 232. 234
Copernico 189
Copula 74
Coreografia 159
corpi (i) sono spazi riempiti di forze 65

Digitized by Google

Corpo (il) come obbiettivazione della volontà 101. 195
Cortesia 209
Cose in sè 40
Cosa in sè *(âtman,* αὐτὰ καθ' αὑτά) 24. 88
Coscienza 214. 235
- empirica e coscienza trascendentale 10 sg.
- e sensazione 11
- tormenti della Coscienza 184
Cosmologica (prova cosmol.) 31
Costruzione delle colonne 157
Cretini 34
Cristallizzazione 122
Cristianesimo 1. 41. 116
Cristianesimo essoterico ed esoterico 188
Cristo 228
Criteri dell'*a priori* 42 sg.
" Critica della ragion pura „ (del Kant) 57
Cuvier 127

Dante 170
Darwin 127
Darvinismo 127
Darvinismo e cristianesimo 128
Dei 113. 117
Delinquente 209
Delittuosa (azioni del.) 200
Denominatio a potiori 36
Descartes 35. 63
- *cogito ergo sum* 39
- *de omnibus dubitandum* 39
Desiderio e piacere 204
Deussen: " Commentatio de Platonis Sophista „ 32-34 67
δεύτερος πλοῦς 228
Diavolo 193
Digiuno 226
δικαιοσύνη πάνδημος e οὐρανία 223
Dimostrazione 76
Dimostrazione *ex antecessione* per la causalità, sorvolata dal Kant 14
Dinamica del suono 169
Dio 31. 215. 233
Dio e mondo 113. sg
Dio personale 188
Disposizione personale 226
Dolore 228
- tre specie di dolore 204
- dolore conosciuto e sentito 219
Dovere 198
- adempimento del dovere 227
Don Quijote 39
Dramma 169
Dürer 164

Eclissi di sole 184
Educazione 79. 93. 208 sg.
Egoismo 195. 201
- l'egoismo è come la radice dell'esistenza 214
- in tutta la natura 192
- è la forma necessaria della manifestazione dell'affermazione 191
- apparente della condotta morale 187. 194. 221. 224. 229
Elementi *(bhûtâni,* στοιχεῖα) degli Antichi 59
Elementi chimici 122
Elettricità 122
Emanazione (ipotesi dell'em.) 121
Empirica (realtà emp.) κατὰ δύναμιν e κατ' ἐνέργειαν 59
Endosmosi 121
ἓν ἐπὶ πολλῶν 117
ἓν καὶ πᾶν 107. 114
ἔντασις 158
Epicarmo in Plut. Mor., 961 A 60
Epitheta ornantia 162
Epopea 166
Eraclito 132

Digitized by Google

Eraclito: ἀνθρώπους μένει κ. τ. λ. 17
– πάντα ῥεῖ 30
– πόλεμος πατὴρ πάντων 33
– ψυχῆς πείρατα κ. τ. λ. 13
Ereditarietà della volontà e dell'intelletto 180
Eschilo 152
Esistenza (l') è senza speranza 203
ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες Ef. 4, 18 41
Esperienza 23
– interna ed esterna 94
Eternità (assenza di tempo) 45
Eterno femminino 181
Eudaimonismo 115
Eudaimonistico: motivi eudaimonistici e motivi ascetici della condotta morale 217
Euclidea (matematica) 72
Eudaimonologia 197

Fantasia 146
Fantasia e memoria 8. 146
Fantasmagoria 113. 228
Fatica dell'esistenza 227
Fattori dell'azione 183
Febbre 111
Fede 212. 228. 232
Fierezza 198
Figure di cera 160
Filosofia (la) come panacea 82
– (concetto di f.) 5
– arte, religione 190
Finalità (mancanza di f.) 203
Fine e motivi dell'azione 191
Fisico: forze fisiche, chimiche, organiche 121
– idee fisiche 151
– forze fisiche 124
Fisica e chimica 91
– e metafisica 23 sg. 68
Fisiologia 15. 41. 68
Fisiologia e psicologia 77
Forma dell'adattamento al fine 152
Fortuito = ciò che non deriva da una data causa 182
Forza = cosa in sè 88-89
Frutto della vita 180
Funzioni animali e vegetative 96 sg.

Generazione 102. 112. 180. 195
– e affinità 125
Generatio aequivoca 127
Genesi dell'intelletto 78
Genialità 142
Geometria 47
Gesti: linguaggio dei g., come primo grado del linguaggio 85
Gesù 17. 212. 216. 220. 227
Giardinaggio 159
Ginnastica 159
Giobbe 115
Giovanni Battista 227
Giudizio 74 sg.
– forza di giudizio 79
Giudizi sintetici e analitici 74 sg.
Giustificazione per mezzo della fede 211
Giustizia 206. 323
– amore, ascesi, come gradi della negazione 218
Gomitolo 181
Gotico 158
Grammatica comparata 71
Grazia (in senso teologico) 116
Grazia 153
Greca (architettura) 158
– (religione) 117
Guerra 207

Digitized by Google

Herbart: obbiezione di H. 16
Hiranyagarba (intelletto del mondo 12
Hume 57. 63
– e Kant 38

Idea del bene 130
Idea e concetto 117. 163
Idea dell' uomo 159. 161. 164
Idealismo 60
Idealizzazione 164
Idee (le) come costruzione sussidiaria 120
Idee = forze innate 121
Idee innate 63
Ideo-realismo o realismo ideale 4. 67
Idraulica 158-159
iha-amutra-phala-bhoga-virâga 218
Imbecillità 61
Immortalità dell'anima 101. 177
Immutabilità (assenza di causalità) 45
– del carattere 214. 234
Immagine della caverna 131
Impenetrabilità 121
Importanza interna ed esterna 161
Incosciente (volontà incosc.) 98 sg.
Indiana (metafisica ind.) 113
– (teologia ind.) 212. 232
Individuale (carattere indiv.) 159
Individualità 180
– e coscienza dell' Io 143
indriyâni 64
Induzione e deduzione 75-76
Indistruttibilità senza durata 179
Inerzia, legge d' in. 31
infinitate (ex) 44. 47. 50. 54
Ingiusto e ingiustizia 196. 199. 206
Innato in noi (il peccato è) 200
Innocenza 196
Intellectus infinitus Dei di Spinoza 12
Intelletto 34. 56. 77. 92. 138. 219
– non è immortale 80
– atto dell'int. e conclusione ragionata 62
– uso mediato e immediato 61. 79
Intelligenza 36
Intimidazione (teoria dell'; *Abschreckungstheorie*) 208
Invidia 193
Io conoscente e volente 94
Ipotesi ed esperimento 31
Isomeria 125
Istinto artistico degli uccelli 105

jñânâd muktih 112

kâma 123
Kant 68. 135
– psicologia razionale del K. 35
– categorie astratte del K. 76
– opinione del K. sul dato *a posteriori* 14
– dottrina del K. su l' immortalità 177
– e Schopenhauer 27. 45. 58. 69. 89-90. 108
Kâthaka-Upanishad 236
κάθαρσις 134

Lamark 129
Lanterna magica 119
Legalità e moralità 190. 216
Legge mosaica 115-116
Lenocini dell' arte 155
Lessing, *il Laocoonte* 163
Libero arbitrio 182. 232

Digitized by Google

Libertà (la) è negazione di causalità 183
- (la) non è un'illusione soggettiva 185
- e non-libertà 108
- e negazione 186
- del volere: triplice 143
Linguaggio 37. 70. 83 sg.
- θέσει ο φύσει 84
Lingue isolanti, agglutinanti, flessive 84
Lirica 165
Locke 53
Logica 37
- estetica, etica, come parti della psicologia 26
λόγος in Filone 12
Luce 121. 152
lucida intervalla 34
Lucrezio 101

Magnetismo 122
Malvagità 193
manas 64
Martiri 227
Matematica 24
- sua certezza apodittica 43
Materia: tutto è materia 29
- la materia è increata e indistruttibile 29
Materialismo 4. 34
Materialità del mondo 55
Materno, amor mat. 224
mâyâ 41
Meccanica 91
Melodia 169
Memoria 79
- e fantasia 80
Menzogna 207
μετάβασις εἰς ἄλλο γένος 11. 135
- " Principi Metafisici della scienza naturale„ (Kant) 53
- verità Metafisica 113
Metempsicosi 179
Metro 163
Milton 170
μίμησις μιμήσεως 134
Miracolo 189-190
Mistero della moralità 229
Monarchia costituzionale 208
- elettiva 208
- ereditaria 108
Mondo: anima del mondo secondo Platone 12
- che cos'è il mondo? 87
- il mondo è infinitamente grande e infinitamente piccolo 30
- evoluzione del m. 111
Morale convenzionale 199
- predicare la morale e praticare la morale 194
Morali (teorie) 3
Moralità e intelletto 175
Morfologia ed eziologia 24
Movimenti del corpo, volere e volontà. 95 sg.
Morte 82. 231
Musica 183

Natura e civiltà 82
- leggi di natura a priori e a posteriori 32
- inorganica 120
- Descrizioni naturali 163
- Forze naturali 32 sg.
- Scienze naturali 4. 24
- loro compito 34. 88. 91
- non sono esenti da presupposti 10. 35
Naturalista: è involto in un circolo vizioso 10
Necessità 43
- esser necessario: essere la conseguenza di una data causa 182

Digitized by Google

necessitate (e) 43. 46. 49. 53
Negazione 203. 216
– ha tre gradi 223 sg.
– è positiva 17
Nervi sensori e motori 64
Nihilismo 115
nirvânam 110. 180. 220. 231
Noetica 36
no innate ideas 63
noli me tangere 13
Non-sapere (ajñânam) 212
νοῦς dei Neoplatonici 12
Nutrizione e procreazione 104. 106. 126. 196 sg.

Obbiettivazione e suoi gradi 119
Obbiettive, condizioni obb. della contemplazione estetica 143. 148 sg. 150
Oggetto immediato e mediato 41
omne individuum est ineffabile 120
Onnipresenza (assenza di spazio) 45
Onore civile, professionale, sessuale, cavalleresco 199
– e gloria 198
Ordito e trama 42
Organismo e vita 126
Organi dei sensi 59. 60
Organiche (forze) 122
Organica (natura) 152
– e inorganica (natura) 106

Pace in Dio 235
padârthâs 93
Paganesimo e cristianesimo 187
Panacea del dolore 222
Pânini 86
Panneggio 160
Paolo 231
Parmenide 41. 117. 132
– τὼς γένεσις κ. τ. γ 102
Parsismo 116
Peccato originale 115. 116. 234
Penitenti indiani 225. 227
Pensiero, intuizione, azione, fisiche e metafisiche 173 sg.
Pensiero, leggi del p. 76
Percezione interna ed esterna 23
Permanenza: legge di perm. della materia 31. 52
Personalità 233
Peso (gravitazione) 121
Pessimismo 116
Piacere disinteressato 135
– e dolore (volere e non-volere) 95
Piacere del male altrui 193
Pianta, animale, uomo 12
Pittura 161 sg.
– d'animali 159
– di paesaggio 159
Platone 41. 90. 101. 117. 132 sg. 154
– e Aristotele 61
– e Kant 132 sg.
Platoniche (idee) 71. 117
– (idee) come costruzione sussidiaria 15
Poesia 162 sg.
Poesia e storia 165
πόλεμος πατὴρ πάντων 134
Porosità 121
Postkantiana (filosofia post.) 67
Prekantiana (filosofia pr.) 27. 88
Presente, unica forma dell'esistenza 179
Priestly 184
Primato della volontà 100
Principio (ἀρή, principium) 87
– d'individuazione 173
Processo psicologico della percezione 59

Digitized by Google

Problema della percezione 38. 58
Prometeo 224
Proprietà, diritto di pr. 198
Psicologia empirica 24
Punizione 194

Quietismo 227
Quietivo 202

Raggruppamento di figure 161
Ragione 36. 62. 70
– operare secondo ragione 83
Rappresentazione: il mondo è la mia rappresentazione 7. 39
Realismo e idealismo 4 sg.
Realtà e possibilità 59
Regno della negazione, βασιλεία τῶν οὐρανῶν 189. 219. 231
Religione 211
– la religione è fondata sul Kantianesimo 5
– e filosofia 27
Repugnante (il) 150
Ricettività e spontaneità 62
Riconoscere sè negli altri (proprio del Santo) 221. 228
Ricordo retrospettivo (senza tempo) 144
Rigidezza e peso 156
Rigveda 86
Rinascita 116. 201. 212. 214. 232
Riprovevolezza anche delle buone azioni 212
Ritmo 169
Romanzo 166
Rovine 156

Sadânanda 142
sâkshin, testimone 56
Sale (paragone del blocco di sale) 11
Samsâra 114. 180. 213
samyag-darçanam 180
Sânkhya 204
Santi (immagini dei s.) 161
Santità 142
Satana 116
Scala della negazione 200
Scanalature 157
Schiller 41
Schopenhauer 227
Scienze empiriche 82
Scienze storiche 24
– loro compito 33
Scimmia 148
Scultura 160
Sculture dipinte 160
Scoperte e invenzioni 61
Senofane 117
Sfere dell' egoismo 197 sg.
Simmetria 156
Sinergismo 234
Sinopsi di tutte le scienze generali 26
Sintassi greca e indiana 75
Sintetici (giudizi) a priori 74
Sistema cerebrale e simpatico 97
Socrate 137
Socrate e Platone 69
Sofocle 205
Sofferenza del lavoro e noia del riposo 204
Soggettive: condizioni soggettive della contemplazione estetica 140. 150
Sogno 63 sg.
Sogni e rappresentazioni 7
Solitudine 226
Sonno 63. 104
Sostanza = causalità 51. 52. 55. 65
σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας 196
Spazio: a priori 45 sg.
– è infinito 29. 48
Spazio tempo e causalità 44

Digitized by Google

Spinoza 184
Spirito Santo 234
Spiritualismo 35
Stato: origine e fine 207
Stimolante (lo) 149
Storia 165
Sublime 149
- matematico e dinamico 149
Sub specie aeternitatis 146
Suicidio 198. 202. 230
Suoni significativi e suoni di relazione 83
suum cuique 223

Tapas 123
tat tvam asi 109. 114. 168
Teismo 115
Tempo: a priori 48
- è infinito 29
Teologia 187
Teologia e filosofia kantiana 189
Timore e pietà 134
Tipo: cavallo-tipo 144
τίς οἶδεν κ. τ. λ. 231
τὸ χρήσιμον καλόν 134
τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει (Eschilo, framm. 115
τὸ ὠφέλιμον ἀγαθον 134
Tornio del vasaio 228
Trascendentale: punto di vista trasc. 58
- tre verità trasc. 185
Trascendente (realtà trasc. del mondo) 15
Tutto è vanità 203
Tutto è senza durata 203

Ulisse 133
Umiltà 198
Umane: azioni umane, loro suddivisione 190
Unilateralità della nostra concezione della natura 148
unio mystica 110
Unity of tipe 127
Uomo 122
- non costituisce un anello intermedio 129
- è opera propria 99. 100
Uomo (l') e l'animale 81

Vanità 198
Veda (sezione delle opere e sezione della conoscenza) 212
Vedânta 44
Vegetale, mondo veg. 32
velle e nolle 17. 188
velle non discitur 209
Vendetta 194
Vergogna: sentim. di verg. 196
Verità filosofica 208
Verità fondamentale della Metafisica 44. 68
Vibrazioni: ipotesi delle vib. 121
vidyâ 233
Violenza e astuzia 199. 207
Virtù (la) come via della negazione 222
Visione 38
Viso 161
Vista (punto di) in cui si accordano tutti i contrasti 1
Vista (punto di) empirico, trascend., trascendentale 56 sg.
Vita: alla vita si accompagna sempre il presente 179
- forza vitale 97. 98
- valore della vita 205
Vittima espiatoria 221
Vizi 196
volenti non fit iniuria 196
Volere e non-volere 110. 176
Volere e volontà 17
Volontà 98
- non è libera 32. 83. 92. 184. 214
- volontà come cosa in sè 15. 108

Digitized by Google

– alla volontà si accompagna sempre la vita 178
Volontà e idee 118. 230
Volontà e sentimento 95
Voltaire 184
Zeller, circolo vizioso dello Zeller 9. 57. 112. 178
Zenone e Herbart, Aristotele e Hegel 76–77
Zoologia 104

II.

INDICE DELLE CITAZIONI

1. Letteratura indiana.

Rigveda:
10, 90, 3 233
10, 129 123

Çatapathabrâhmana:
X, 3, 3, 6 104

Brihadâranyaka-Upanishad:
2, 4, 12 sg. 11
3, 7, 15 122

Chândogya-Upanishad:
5, 24, 5 112
6, 8-16 168

Kâthaka-Upanishad:
3, 3 163
5, 1 140
5, 15 236

Mundaka-Upanishad:
1, 2, 10 147
2, 2, 8 213

Mahâbhâratam:
XIII, 367 100

Bhagavadgîtâ:
3, 19 227
9, 27 227
13, 16 109
13, 27-28 21

Manu:
2, 98 64
11, 235 227
12, 91 222

Sânkhya-Kârikâ:
v. 65 142

Kapila, Sânkhya-Sutra:
3, 23 112

Çankara:
ad Brih. Up. 1, 3, 1, (ed. Calcutta, p. 79, 1) 44
ad Brahmasûtrâni I, 1, 4 (ed. Calcutta, p. 64, 7) 44

Vedântasâra:
p. 219, 1 (ed. Benf.) 142

Bhâshâpariccheda:
v. 60, 51 81

Ashtâvakragîtâ:
10, 3 178

2. Letteratura biblica.

a) *Antico Testamento.*

1. Mosè: 1, 26-27 115
1, 31 115

Digitized by Google

	2, 25	196
	3, 7	196
	6, 5	200
	8, 21	200
3. Mosè	26	115
4. Mosè	12, 8	116
5. Mosè	28	115
	34, 10	116
2. Samuele	24, 1	116
1. Cronache	21 [22] 1	116
Salmi	37	115
	51, 7	200
	51, 12	201
	73	115
	90, 2	45
	90, 3	179
	90, 10	204
	102, 27	45
Esaia	45, 7	116
	53, 4	221
Geremia	23, 24	45
Pred. Salom.	1, 1	203

b) *Nuovo Testamento.*

Matteo	5, 20-30	212
	11, 14	179
	12, 33-35	211
	16, 14	179
	16, 24	216
Marco	4, 11	188
Giovanni	1, 17-18	116
	1, 29	221
	3, 3	212
	3, 6	211
	3, 10	116
	4, 21	116
	5, 39	116
	6, 49	116
	8, 6	116
	8, 58	116
	9. 2	179
	10, 8	116
	16, 33	206
Atti d. Apost.	16, 30	227
Romani	3, 28	115
	5, 12-21	116
	6, 4	232
	7, 18	201
	7, 23	225
	8, 13	225
	8, 19	112
1. Corinzi	2	41
	10, 31	227
	13, 3	225
Galati	4, 19	116
	5, 24	225
Efesii	1, 23	109
Filippesi	1, 21-24	231
	2, 13	234
Colossesi	3, 5	225
1. Timoteo	2, 15	196
Ebrei	11, 1	232
Apocalisse	14, 13	313

3. Letteratura classica.

a) *Greca.*

Odissea	20, 57	64
Erodoto	2, 53	117
Sofocle, *Edipo a Colono*	1224 sg.	205
Senofonte, *memorab.*	4, 6	134
Platone:		
Rep.	VI, p. 509 B	130
	VII, p. 514 A sg.	131
	X, p. 596 B	150
	X, p. 617 D sg. e 618 DE	110
Parmen.	p. 130 C-E	150
	p. 131 E	109
Tim.	28 A	45
	37 E	45
	51 A	67
	52 B	45–67
Simp.	216 C	134

Digitized by Google

Fedone p. 64 A 82
p. 66 B 90
p. 78 D 45
p. 79 C 90
Fedro p. 230 D 133
p. 247 A sg. 144
p. 247 C 147
p. 250 A 150
p. 253 C sg. 162
Teeteto p. 160 A B 41
Cratilo p. 397 C 117

Aristotele:
Met. I, 9, p. 991 B 6 154
XI, 3 p. 1070 A 18 154
Pol. 8, 7 p. 1342 A 5 sg. 135
de sensu 2 59
poet. 6 134
9 165

Diogene Laerzio: II, 22 133

b) *Latina.*

Lucrezio:
I, 968–983 29
III, 94–97 77
III, 445–458 100
III, 462 101

Orazio: *Odi* III, 1, 37 sg. 141

Seneca: *de ira* I, 19, 7 208

4. Letteratura moderna.

Shakespeare: *Amleto* 3, 1 206

Goethe: *Faust* II (in fine) 150

Digitized by Google

CORREZIONI

	ERRATA	CORRIGE
pag. 15, l. 8	trascendentale	trascendente
„ 29, l. 9	998	983
„ 67, l. 8	p. 53 B	p. 52 B
„ 90, l. 13	p. 36 B	p. 66 B
„ 96, l. 19	negativi	vegetativi
„ 98, l. 12	linfatico	simpatico
„ 99, l. 2	§ 148	§ 149
„ 134, l. 4	p. 176 C	p. 216 C
„ 144, l. penult.	234 A 39	247 A sg.
„ 154, l. 13	p. 516 C	p. 596 B
„ 159, l. 26	generico	specifico
„ 162, l. penult.	252	253

Digitized by Google

Digitized by Google